RUDOLF STEINER

LA FILOSOFIA
DI
TOMMASO D'AQUINO

(TRE CONFERENZE)

TRADUZIONE
DI
SARO GIÀDICE

LANCIANO
R. CARABBA
EDITORE

OPERE TRADOTTE DEL DR. RUDOLF STEINER

La Iniziazione. Come si consegue la conoscenza dei mondi superiori? Gius. Laterza e Figli, Bari, 1926.

La scienza occulta nelle sue linee generali, idem, 1924.

Il Cristianesimo quale fatto mistico (2ª ediz.), idem, 1932.

La filosofia della libertà (2ª ediz.), idem, 1930.

Coscienza d'iniziato. Verità ed errore nell'investigazione spirituale, idem, 1931.

La Genesi. I misteri della versione biblica della creazione, idem, 1932.

Pensiero umano e pensiero cosmico, idem, 1931.

La soglia del mondo spirituale, Roma, 1920.

Una via dell'uomo alla conoscenza di se stesso. Otto meditazioni, Roma, 1913.

La direzione spirituale dell'uomo e dell'umanità. Ricerche di scienza dello Spirito sull'evoluzione dell'umanità, Roma, 1912.

Verso i mondi spirituali (2ª ediz. dei tre volumi precedenti), Gius. Laterza e Figlio, Bari, 1928.

La concezione goethiana del mondo, G. Carabba, Lanciano (Chieti), 1925.

Problemi spirituali. Il compito della Scienza dello Spirito e il suo edificio di Dornach. L'educazione del fanciullo dal punto di vista della Scienza dello Spirito. Il « Padre nostro », Gius. Carabba fu Rocco, Lanciano (Chieti), 1923.

I Vangeli, idem, 1930.

Saggi filosofici. Linee fondamentali d'una teoria della conoscenza della concezione goethiana del mondo. Verità e scienza, idem, 1932.

La cronaca dell'Akasha (2ª edizione di prossima pubblicazione), idem.

Natale, Pasqua, Pentecoste. Conferenze esoteriche, Milano, 1932.

Teosofia. Un'introduzione alla conoscenza supersensibile del destino dell'uomo (2ª ediz.), Torino, 1932

I punti essenziali della questione sociale rispetto alle necessità della vita nel presente e nell'avvenire. Fr.lli Bocca, Torino 1920.

La spiritualità di Goethe nella sua manifestazione attraverso il « Faust » e la « Fiaba del Serpe verde e della bella Lilia ». Tre saggi, idem, 1932.

*La signora **Emmelina De Renzis** e il signor **Giovanni Colonna** (Roma, via Gregoriana 5) sono i soli autorizzati a concedere il permesso di traduzioni italiane delle opere antroposofiche di **Rudolf Steiner**.*

PREFAZIONE ALLA FILOSOFIA
DI
TOMMASO D'AQUINO

Tratteggiare, presentare la figura di Rudolf Steiner è superfluo ; essa è oramai ben nota, per essersi imposta con l'esaltazione dei valori dello spirito nei momenti in cui più trionfava il pensiero materialista, e con la rievocazione di tradizioni esoteriche, quando il razionalismo dominante faceva respingere come superstizione ogni fede in sfere di realtà che trascendessero quella, che i nostri sensi ci facevano percepire e che dai dati dei sensi la nostra mente poteva dedurre.

Anche delle sue dottrine è superfluo parlare. La parte più generica di esse, quella parte che fin da principio egli credette di poter comunicare al grosso pubblico, è contenuta in libri, che si trovano ormai quasi tutti tradotti in italiano.

Fin dal 1909 comparve la versione italiana di Cristianesimo come fatto mistico, e nel 1919 uscì quella di Filosofia della Libertà; del 1924 è Scienza Occulta e del 1926 Iniziazione ecc. ecc.

Se poi vogliamo considerare l'insegnamento più profondo dello Steiner, che ci prospetta il lato occulto del mondo, la vera essenza della natura umana, e le vie per le quali giungere alla realizzazione delle verità spirituali, come sarebbe possibile riassumere una concezione così vasta e così comprensiva nelle poche e scarne parole di una breve prefazione? Basterà dire, su questo riguardo, che prima condizione per acquistare quel dominio di sè stesso che è di essenziale importanza per la conquista del mondo dello spirito, è la pazienza, e che il lettore, che si armi di pazienza, avrà modo a mano a mano di poter conoscere l'immenso patrimonio di conoscenza e di pensiero lasciato da Rudolf Steiner. Perchè anche della parte più esoterica e occulta del suo insegnamento si vanno oramai pubblicando le versioni italiane: è anzi, si può dire, di ieri l'uscita del libro « Coscienza d'Iniziato », e quella dei quattro volumi di commento ai « Vangeli », uno dei quali ha visto la luce

in italiano prima ancora che nel testo originale tedesco.

Lo studio su S. Tommaso, che ora pubblichiamo, non appartiene, strettamente parlando, al novero delle opere esoteriche dello Steinèr; rientra invece nel campo della pura filosofia, ma è notevole perchè reca nell' interpretazione dello svolgimento del pensiero filosofico umano da S. Agostino a oggi una luce, che viene dalla concezione spirituale del mondo.

È di oggi un' affermazione che fa, nel presentare al pubblico il suo nuovo organo « Archivio di Filosofia », (1) la Società Filosofica Italiana: « I dispareri tra i predecessori » (in filosofia, s' intende) « si devono a ciò, che nei tentativi di ciascuno scrittore si fa sempre sentire, in parte, l' influenza dell' individualità empirica limitata ». Con questo, le differenze di pensiero, di concezioni, di dottrina fra le varie scuole filosofiche che si sono susseguite nel mondo vengono spiegate con la varietà delle peculiarità individuali dei singoli pensatori. Ma questi pensatori, a qualunque epoca o razza appar-

(1) Editore Gius. Carabba.

tengano, sono considerati virtualmente, potenzialmente uguali fra loro. Se la speculazione della mente umana si è affinata o è progredita, ciò è dovuto al perfezionamento che il pensiero ha raggiunto quasi per virtù della secolare sua ginnastica mentale, ma non per alcuna essenziale trasformazione della natura della mente e della coscienza umana. Secondo, insomma, questa affermazione, così assiomaticamente lanciata dall'organo ufficiale del massimo nostro sodalizio filosofico, il modo di pensare è andato mutando col passare delle generazioni, ma non la natura del pensare, non la natura, l'essenza della facoltà cognitiva dell'uomo.

Eppure, se la psicologia, entrata nell'ambito delle scienze sperimentali, non si fosse oramai completamente separata dalle discipline filosofiche, i filosofi saprebbero che una tale concezione non risponde punto a realtà: che la differenza fra il pensiero umano degli antichi e quello dei nostri contemporanei non è soltanto quantitativa, ma è anche qualitativa, che la speculazione puramente astratta, il pensiero prettamente razionale, non era degli antichi, i quali conservavano della primordiale psiche enoteistica

dell' umanità un forte residuo d' intuizione spirituale, di visione spirituale. Quando Platone, quando Aristotele, quando Plotino, per nominare tre figure di filosofi che, sebbene di valore assai diverso, hanno avuto incalcolabile influenza sulla cultura umana, parlavano di soggetti metafisici e trascendenti, non erano ipotesi vuote le loro, non mere costruzioni mentali; essi esponevano in parole quelle che potrebbero chiamarsi visioni intuitive di verità spirituali; essi traducevano per la realtà del nostro mondo quella che a loro effettivamente appariva — pur attraverso le deformazioni dovute alle crescenti limitazioni della mente umana — la realtà di un mondo spirituale.

Ma questo dono, questa dote d' intuitiva visione spirituale si è andata di secolo in secolo perdendo, e in ultimo si è estinta del tutto sotto l' azione di una intelligenza divenuta prepotente, e aspirante a costruire da sè la conoscenza della verità, fondandosi unicamente o sui dati dei sensi o sulla forza della propria astratta speculazione. È ovvio che con questa trasformazione il problema della certezza della conoscenza, che prima non aveva ragion d' essere, non solo si è posto,

ma si è imposto, come condizione pregiudiziale per qualsiasi conoscenza.

Consideriamo dunque questo processo di trasformazione della coscienza e della facoltà intellettiva umana; pensiamo come in questo processo si sieno trovati in pieno gli uomini che son vissuti nei secoli che vanno da Platone a Cartesio e come abbiano sperimentato in sè stessi, nelle loro coscienze, il graduale oscurarsi di ogni intuizione spirituale, e, con l'affermarsi dell'intelligenza astratta, la crescente esigenza di nuove garanzie di certezza, capaci di arginare il pauroso imporsi dello scetticismo, e comprenderemo quale tragedia spaventosa rappresentassero nell'anima di quegli uomini il problema della conoscenza, e altre questioni sul valore della rivelazione, sui diritti della ragione e sui limiti della verità, che a noi appaiono superate o sembrano futili e bizantine.

E comprenderemo parimenti come le diverse scuole filosofiche succedutesi dai tempi dell'ellenismo a quelli dell'idealismo, nelle quali spiccano le gigantesche figure di Agostino e di Tommaso, si spieghino con lo sforzo costante e dolorante della coscienza umana di andare a

mano a mano adeguando la propria scala di valori essenziali e fondamentali per la conoscenza, alle condizioni in via di rapida trasformazione della psiche, della coscienza e dell' intelletto umano.

Questo dramma, che le due suindicate grandi figure del vescovo d' Ippona e dell' Aquinate, rappresentative delle loro generazioni, hanno espresso nei loro scritti e nei loro insegnamenti, ecco quello che ci rivela in modo palpitante il lavoro di R. Steiner, che oggi offriamo al pubblico italiano.

LA FILOSOFIA

DI

TOMMASO D'AQUINO

I.

Tommaso e Agostino

(Conferenza tenuta a Dornach il 22 Maggio 1920)

Io vorrei, in questi tre giorni, parlare di un tema, che viene generalmente considerato sotto un aspetto piuttosto formale, e di cui per lo più si crede di vedere il contenuto solamente nel fatto, che la posizione della concezione filosofica del mondo verso il Cristianesimo è stata in certo qual modo determinata dal movimento filosofico medioevale, su cui quella si fondava. E poichè proprio questo aspetto della questione è stato di recente, per così dire, riportato all'ordine del giorno in seguito all'invito, che Papa Leone XIII ha rivolto al suo clero, a fare del *tomismo* la filosofia ufficiale della Chiesa Cattolica, così, sotto questo aspetto, questo nostro tema odierno ha incontestabilmente una certa importanza. Se non che io non vorrei considerare la questione, che si cristallizza in certo modo come filosofia medioevale, attorno alle persone

di *Alberto Magno* e di *Tommaso d' Aquino*, unicamente da questo punto di vista formale, ma mi proporrei di arrivare nel corso di questi giorni a mostrare lo sfondo storico più profondo, dal quale si è sollevato questo movimento filosofico, che nonostante tutto è dai nostri tempi assai troppo poco apprezzato. Si può dire che Tommaso d' Aquino cerca nel XIII secolo di affrontare il problema della conoscenza, della concezione integrale del mondo, in maniera rigorosissima, di affrontarlo in una maniera, sulla quale oggi — conviene riconoscerlo — è veramente difficile meditare, perchè per meditare occorrono dei requisiti, che non si trovano negli uomini nostri contemporanei, neppure quando sono dei filosofi. È necessario, che ci si possa completamente trasportare nel modo di pensare di Tommaso d' Aquino, dei suoi predecessori e successori, e che si sia in grado di sapere, come debbano intendersi i concetti, come vivessero i concetti nelle anime di questi uomini del Medio Evo, dei quali in fondo la storia della filosofia non ci dà che dei ragguagli di ordine piuttosto esteriore.

Se ora si guarda da una parte alla figura centrale di questo nostro studio, a Tommaso d' Aquino, si può dire: abbiamo in lui una personalità, che, a dire il vero, sparisce come tale di fronte alla corrente principale della fi-

losofia cristiana medioevale; essa — vorrei dire — è in realtà soltanto il coefficiente, o l'esponente, di ciò che vive in una larga corrente di comune concezione del mondo, e che, proprio per il tramite di questa singola personalità, viene a esprimersi con un certo carattere di universalità. Di guisa che, quando si parla del tomismo, si può volgere l'occhio a qualcosa di straordinariamente impersonale, di cui la persona di Tommaso d'Aquino non è veramente che il tramite, per il quale si manifesta. Per contro, si vede subito, come si debba mettere una personalità piena e completa, con tutto ciò che vive in una persona, al punto centrale delle nostre considerazioni, se si prende in esame la figura di colui, al quale si rifà il tomismo come al suo principale predecessore, la figura di *Agostino.* In Agostino tutto è personale, in Tommaso d'Aquino tutto è, veramente, impersonale. In Agostino abbiamo a che fare con un individuo lottatore, in Tommaso d'Aquino con la Chiesa medioevale, la quale determina la sua posizione verso il Cielo, la Terra, l'uomo, la Storia ecc., e — si potrebbe dire — si esprime perfino come *Chiesa,* salvo alcune limitazioni, *attraverso* la filosofia stessa di Tommaso d'Aquino.

Fra i due, c'è un avvenimento importante. E non è possibile di determinare la reciproca

posizione di quelle due personalità medioevali, se non si prende in considerazione quell' avvenimento. L' avvenimento, al quale alludo, è l' accusa di eresia mossa dall' Imperatore Giustiniano contro Origene. La colorazione della concezione agostiniana del mondo non diventa comprensibile altro che quando si prenda in considerazione tutto lo sfondo storico, dal quale Agostino si è tratto fuori.

In realtà, però, questo sfondo storico muta completamente per il fatto, che cessa di agire sull' Occidente quel poderoso influsso — perchè fu effettivamente poderoso, nonostante molto di quanto vien detto nella storia della filosofia — che è provenuto dalle scuole di filosofia di Atene, influsso che è sostanzialmente durato fin nel 6º secolo ed è poi venuto meno, sicchè quel che n' è rimasto nell' ulteriore corrente filosofica dell' Occidente è *completamente* diverso da quale era al tempo, quando *Agostino* ci viveva dentro. Io dovrò pregarvi di considerare, che oggi vi darò piuttosto un' introduzione, e che soltanto domani tratterò qui la vera essenza del tomismo, mentre il mio vero fine, ciò per cui espongo tutto quanto intendo dire in questi giorni, non apparirà che al terzo giorno.

Perchè vedete, — vorrete perdonare questa osservazione personale, che io faccio in linea d' introduzione — anche nei riguardi della filo-

sofia cristiana del Medio Evo, e precisamente del tomismo, io mi trovo in una situazione particolarissima. Ho già più volte ricordato, anche in conferenze pubbliche, ciò che mi è successo, quando ho una volta esposto a una popolazione proletaria quel che io debbo considerare come la verità nel corso della storia dell' Occidente. È successo che fra gli allievi avevo bensì un buon seguito, ma che i dirigenti del movimento proletario verso il volgere dal XIX al XX secolo si convinsero che io non insegnavo *vero marxismo*. E sebbene si potesse allegare che l' umanità a venire avrebbe pur dovuto riconoscere una cosa come la libertà d' insegnamento, mi si rispose allora nell' adunanza ordinatrice: questo partito non conosce libertà d' insegnamento, ma solamente una ragionevole costrizione. E con ciò la mia attività istruttrice dovette chiudersi, quantunque dal proletariato fosse stato allora attratto un buon numero di allievi.

Vorrei soggiungere, che mi è successo lo stesso in altra occasione, per ciò che volli dire circa 19 o 20 anni addietro sul tomismo e su tutto ciò che, come filosofia medioevale, ad esso si riconnette. Era il tempo, proprio sul volgere dal XIX al XX secolo, in cui ciò, che si è venuti nell' uso di chiamare monismo, dilagava in modo particolare. Era stata allora fondata in Germania

la lega « Giordano Bruno », una speciale sfumatura del monismo: cioè il monismo materialista, volto apparentemente a coltivare una concezione libera e indipendente del mondo, ma, in fondo, inteso soltanto a coltivare questa colorazione materialistica del monismo. Poichè non mi era possibile di prendere parte a tutto il vuoto fraseggiare che imperversava allora per il mondo come monismo, tenni nella lega « Giordano Bruno » di Berlino una conferenza sul *tomismo*. In questa conferenza cercai di dar la dimostrazione, che nel tomismo era stato dato un vero monismo spirituale, e che questo monismo spirituale, per giunta, era stato dato in modo, da manifestarsi in forme di pensiero quanto mai sottile, di pensiero sottile tale, che la più recente filosofia, soggetta all' influenza di Kant e derivata dal protestantesimo, non poteva in fondo farsene un' idea, e non aveva comunque più la forza di uguagliarlo.

E così mi guastai anche col monismo. Oggigiorno è davvero straordinariamente difficile di parlar delle cose in guisa che ciò che si dice risuoni dalla verità dell' oggetto stesso, e *non* si ponga al servizio di una qualunque propaganda di parte. A quel modo vorrei però sforzarmi, in questi tre giorni, di parlare delle figure, alle quali ho accennato.

Quella di *Agostino* si pone nel 4° e 5° secolo

— già l'ho detto — come una personalità eminentemente lottatrice. E se si approfondisce la speciale natura di questa sua lotta, il modo di lottare di Agostino è qualcosa che ci segna un solco profondo nell'anima. Sono due i problemi, che si pongono dinanzi all'anima di Agostino con un'intensità, della quale oggigiorno — tanto si sono impalliditi i problemi della conoscenza e dell'anima — non si ha veramente idea. Il *primo* problema è quello, che si può caratterizzare, a un dipresso, dicendo: Agostino lotta per trovare l'essenza di ciò, che l'uomo possa riconoscere davvero come verità, come verità che lo sorregga e gli empia l'anima. Il *secondo* problema è questo: come può in un mondo, che non ha senso altro che se la sua meta è per lo meno in qualche modo connessa col bene, come può in un mondo siffatto spiegarsi la presenza del male? Come può insomma nella natura umana spiegarsi il pungolo del male, il quale — almeno secondo le vedute di Agostino — non arriva mai a tacere, la voce del male, che non tace mai, neppure quando l'uomo sviluppa una onesta e sincera aspirazione al bene?

Non credo che si giunga veramente a intendere Agostino, se si prendono questi due problemi nel senso, in cui è proclive a prenderli, anche se è filosofo, l'uomo comune dei nostri tempi. Occorre ricercare la speciale coloritura, che quei due

problemi avevano per quegli uomini del 4° e del 5° secolo. Agostino comincia col traversare una vita interiormente agitata, e, si potrebbe dire, intemperante ; ma da questa vita intemperante e agitata, gli tornano pur sempre ad affiorare quelle due questioni. Personalmente, egli si trova posto nel mezzo di un dissidio : il padre è pagano, la madre una pia cristiana. La madre si dà gran pena per trarre il figlio alla causa del cristianesimo. Da principio, non è possibile di trarre il figlio che ad acquistare una certa *serietà*, e questa sua serietà si volge a tutta prima verso il *manicheismo*. Getteremo più tardi uno sguardo a questa concezione del mondo, che entrò per prima nell' orbita della visione di Agostino, allorquando da una vita piuttosto sregolata passò a un pieno sentimento della serietà della vita stessa. Poi però — ma dopo anni — egli si sentì sempre più respinto dal manicheismo, e fu preso da un certo scetticismo, che non veniva più soltanto dagli impulsi della sua anima o da altezze dell' astrazione, ma da tutta la corrente della vita filosofica di quel tempo ; da quello scetticismo che a un dato momento aveva avvolto la filosofia greca, e che si era poi mantenuto fino al tempo di Agostino. Ora però — si può dire — lo scetticismo si andava sempre più ritraendo. Per Agostino, lo scetticismo era in certo modo solamente qualcosa, che lo univa alla filosofia

greca. E questo scetticismo lo condusse a ciò, che esercitò indiscutibilmente per un certo tempo una impressione straordinariamente profonda sulla sua soggettività, su tutto l'atteggiamento dell'anima sua. Lo scetticismo gli diede un indirizzo completamente nuovo, quello, cioè, che nella storia della filosofia si chiama comunemente neoplatonismo. E Agostino è stato ispirato da questo *neoplatonismo* più assai, di quanto generalmente non si pensi. Ed è possibile comprendere l'intiera personalità e la lotta di Agostino, solo se si capisce quanta parte della concezione neoplatonica del mondo fosse penetrata nell'anima di quell'uomo. E se si esamina obbiettivamente l'evoluzione di Agostino, si avverte appena, come il rivolgimento, che ebbe luogo in quell'uomo all'atto del suo passaggio dal manicheismo al platonismo, si sia ripetuto con pari intensità, quando egli passò dal neoplatonismo al cristianesimo. Perchè effettivamente si può dire che in un certo senso Agostino è rimasto neoplatonico; per quanto gli fu possibile di diventare neoplatonico, tale rimase. Se non che, per l'appunto, non poteva diventar neoplatonico che fino a un certo grado, e per il *fatto* di non poterlo essere che fino a un certo grado, fu tratto dal suo destino ad aver conoscenza della comparsa del Cristo Gesù. E neppure si trattò di un salto molto grande; ma di una naturale

progrediente evoluzione in Agostino dal neoplatonismo al cristianesimo. Così come il cristianesimo viveva in Agostino, non è possibile di giudicarlo, questo cristianesimo agostiniano, se non si guarda prima al manicheismo, che era una forma peculiare di superamento della concezione pagana del mondo, e allo stesso tempo del Vecchio Testamento, del giudaismo.

Al tempo, in cui crebbe Agostino, la concezione manicheista del mondo era già una corrente che si era diffusa per tutta l'Africa settentrionale, dove crebbe Agostino, e nella quale viveva già molta gente dell'Occidente. Sorto già in Asia nel 3º secolo, circa, per opera di un Persiano, *Mani*, il manicheismo ha tramandato, storicamente, pochissimo di sè al mondo a venire. Se si vuol caratterizzare questo manicheismo, bisogna dire: interessa più tutto l'atteggiamento di questa concezione del mondo, che non ciò, che a parole se ne può oggi indicare come contenuto. Del manicheismo è particolarmente caratteristico, che la bipartizione dell'esperienza umana secondo un aspetto spirituale e un aspetto materiale, non ha per esso ancora alcun senso. Per il manicheismo le parole o le idee « Spirito » e « materia » non hanno senso. Il manicheismo vede *spirito* in ciò che appare materiale ai sensi, e quando parla di *spirito*, non si eleva al di sopra di ciò che si manifesta ai sensi. Assai

più intensivamente di quanto non si pensi generalmente oggi, che il mondo è diventato così astratto e intellettualistico, il manicheismo vedeva effettivamente nelle stelle e nel loro corso delle manifestazioni spirituali, dei fatti spirituali, e vedeva nel mistero del Sole anche ciò, che di spirituale si compie qui sulla Terra. Parlare da una parte di materia, da un' altra di spirito, non aveva senso per il manicheismo. Per esso, ciò che è spirituale è allo stesso tempo ciò che si manifesta materialmente, e ciò che si manifesta materialmente, per esso è spirito. È perciò ovvio per il manicheismo, di parlare di fenomeni di astronomia o del mondo allo stesso modo come parla di morale e di eventi successi nell' evoluzione dell' umanità. E così quel contrasto fra *luce* e *tenebre,* che, sulle orme di un' idea dell' antica Persia, il manicheismo pone nella concezione del mondo, è per esso — più assai di quanto non si creda — anche qualcosa di ovviamente spirituale. Ed è naturale che questo manicheismo parli di ciò, che si muove apparentemente come Sole nella volta celeste, come di cosa, che ha anche a che fare con le entità morali e gl' impulsi morali nell' evoluzione dell' umanità, e che parli delle relazioni fra questa cosa morale-fisica che traversa la volta celeste, e i segni dello Zodiaco, come di relazioni con dodici entità, pel tramite delle quali l' Essere

primordiale, il primordiale Essere-luce specifica le sue attività.

Ma v' ha dell' altro, che è proprio del manicheismo. Esso guarda all' uomo, e questi non gli appare ancora affatto ciò, che l' uomo appare oggi a *noi*. A noi l' uomo appare come una specie di coronamento della creazione terrestre; che si pensi più o meno materialmente o spiritualmente, l' uomo, agli uomini, appare oggi come un coronamento della creazione terrestre, e l' umanità come il regno più alto della natura, o quanto meno come il coronamento del regno animale. A questo il manicheismo non può consentire. Per esso, ciò che come uomo ha peregrinato sulla Terra, e al tempo suo, veramente, peregrinava ancora, non è realmente altro che un povero resto di quello, che per virtù del divino Essere-luce avrebbe dovuto diventare uomo sulla Terra. Avrebbe dovuto diventar uomo qualcosa di affatto diverso da ciò che come uomo si aggira ora sulla Terra. Ciò che si aggira ora sulla Terra come uomo è sorto per il fatto, che l' uomo originario, il quale era stato creato dall' Essere-luce per rafforzarlo nella lotta contro i demoni delle tenebre, ha perduto questa battaglia contro i demoni delle tenebre, ma è stato dalle Potenze buone trasferito nel Sole, ossia è stato assunto dal Regno stesso della luce. Ai demoni è tuttavia

riuscito di strappare, in certo modo, al vero uomo che si rifugiava nel Sole, un pezzo di questo uomo originario, e di formarne ciò che è il genere umano terreno, — questo nostro genere umano terreno, il quale perciò si aggira qui sulla Terra, come un' edizione scadente di ciò, che non potrebbe vivere affatto sulla Terra, perchè nel grande combattimento per lo Spirito dovette esser rimosso e trasferito sul Sole. Per ricondurre l' uomo, del quale a questo modo era comparsa sulla Terra come una edizione più scadente, a quel che originariamente era destinato ad essere, è poi comparsa l' Entità-Cristo, per virtù della cui attività deve venir eliminata dalla Terra l' opera delle forze demoniache.

So benissimo, che tutto ciò che è possibile, nell' uso che si fa oggidì della lingua, di esprimere ancora in parole su questa concezione del mondo, è veramente insufficiente, perchè si fonda sugli odierni substrati dell' esperienza animica, che sono essenzialmente diversi da allora. L' essenziale invece, che deve interessarci oggi, è quello che ho già messo in rilievo. Per quanto infatti possa sembrar fantastico ciò che vi sto raccontando sul corso dell' evoluzione della Terra secondo l' idea dei Manichei, il manicheismo se lo rappresentava tuttavia assolutamente, non come qualcosa che si dovesse guardare soltanto nello

spirito, ma come qualcosa, che si dispiega anche spiritualmente dinanzi agli occhi fisici come una di quelle, che ai giorni nostri si chiamano manifestazioni *sensibili.*

Questa è la prima cosa che esercitò una possente azione su Agostino. E i problemi, che si riconnettono alla personalità di Agostino, ci si schiudono veramente soltanto se si prende in considerazione questa poderosa influenza del manicheismo e del suo principio spirituale-materiale. Bisogna domandarsi donde nacquero le ragioni d' insoddisfazione di Agostino in ordine al manicheismo. Non certo da quello che si potrebbe chiamare, quale ve l' ho or ora caratterizzato, contenuto mistico del manicheismo, ma derivava da tutto l' atteggiamento di quest' ultimo. A tutta prima era successo ad Agostino di rimanere in un certo senso conquistato, simpaticamente colpito dalla evidenza sensibile, plastica, con cui gli si presentò la concezione manichea ; ma si destò poi in lui un sentimento, che proprio di questa evidenza plastica non poteva restar soddisfatto, di questa evidenza plastica, per la quale ciò che era materiale veniva considerato spirituale, e lo spirituale materiale. E se a questo punto vogliamo farci delle idee chiare, dobbiamo da ciò, che abbiamo spesso dinanzi a noi soltanto come considerazione formale, passare alla realtà ; dobbiamo insomma renderci conto, che proprio

Agostino era un uomo, il quale in fondo somigliava già più agli uomini medioevali e forse anche agli uomini dei tempi più recenti, che non, comunque, a quegli uomini, che per loro disposizione psichica erano i naturali portatori del manicheismo. Agostino aveva in parte già quello, che vorrei chiamare un rinnovamento della vita dell' anima. In altre occasioni, anche in conferenze pubbliche, ho dovuto ripetutamente rilevare ciò, di cui s' intende qui parlare. Nei nostri tempi intellettuali, tendenti all' astrazione, si vuol sempre vedere in quello, che diventa storico per un secolo qualunque, la conseguenza di ciò, che ha portato il secolo precedente, e così di seguito. Ora, riferendosi all' uomo singolo, è pura assurdità dire, che quel che succede in lui nel XVIII secolo sia semplice conseguenza di quel che succedeva nel XIII o nel XIV secolo ; perchè fra le due epoche c' è qualcosa che si è destato ed elaborato, dalle più profonde profondità della natura umana, qualcosa, che non è semplice conseguenza di quello che precede, nel senso in cui si può giustificatamente parlare di una conseguenza come effetto di una causa, ma che s' inserisce nella vita umana come maturità del genere umano scaturiente dall' essere stesso dell' umanità. E anche in altri momenti dell' evoluzione dell' umanità, dell' evoluzione dell' individuo umano, bisogna riconoscere che si verificano di

questi, che io vorrei chiamare salti dell'evoluzione, nei quali v'è qualcosa che dalle profondità sale lottando fin su, alla superficie. Sicchè non è possibile dire: ciò che succede è la diretta, rettilinea conseguenza di ciò che è successo prima. Questi salti avvengono pure nell'umanità, collettivamente presa: e conviene supporre, che *prima* di uno di questi salti vi sia stato ciò che fu il manicheismo, e *dopo* sia venuta invece quella conformazione d'animo, quella disposizione psichica, in cui si trovò anche Agostino. Se non che egli non poteva espandersi nella sua vita animica, senza elevarsi da ciò che un Manicheo aveva in uno materialmente e spiritualmente dinanzi a sè, allo spirituale puro, a qualcosa di costruito, di contemplato, nel puro spirituale; Agostino doveva elevarsi a qualcosa di assai più scevro dai sensi, di quanto non facesse un Manicheo. Dovette perciò distogliersi dalla plastica, dalla sensibile concezione del mondo, del manicheismo. Questa fu la prima esperienza, che tanto intensivamente si svolse nell'anima sua; e la deduciamo, leggendo le sue parole: « E quando volevo pensare al mio Dio, non sapevo pensare che masse corporee (nè mi pareva che una cosa potesse essere se non era tale) e questa era la suprema e quasi unica ragione dei miei inevitabili errori ».

Così egli si richiama a quel tempo, in cui il

manicheismo, con la sua spiritualità materiale e la sua materialità spirituale, viveva nella sua anima; così egli si richiama a quel tempo e definisce quell' epoca della sua vita come un errore. Sentiva il bisogno di alzare lo sguardo a qualcosa, che stesse a base dell' essere umano; sentiva il bisogno di qualcosa, a cui non fosse possibile, come volevano invece i principii del manicheismo, rivolgere nell' universo sensibile direttamente lo sguardo come a materialità spirituale. E siccome in lui tutto saliva, lottando con intensità di forza e di serietà, alla superficie dell' anima, anche questo bisogno si espresse in lui così: Interrogai la Terra e rispose: non sono io. E uguale confessione faceva ciò che si trovava su di essa.

Che domanda fa Agostino? Egli domanda, che cosa sia il vero divino, e la Terra, da lui interrogata, risponde: non sono io. Nel manicheismo, la risposta sarebbe stata: io sono il divino come Terra, in quanto il divino si esprime attraverso la sua azione terrena. E Agostino continua: Interrogai il mare e gli abissi e quanto di vivente in essi alberga: noi non siamo il tuo Dio, cerca al di sopra di noi. Interrogai i venti che soffiavano e rispose l' intiera atmosfera, con tutti i suoi abitanti: s' ingannavano i filosofi che cercavano in noi l' essenza delle cose; noi non siamo Dio.

Neppure il mare dunque, e nemmeno l'atmosfera erano Dio, nulla di tutto ciò, che può essere visto sensibilmente.

Interrogai sole, luna e stelle. Risposero: non siamo Dio, che tu cerchi. Così, lottando, egli si svincola dal manicheismo, proprio dall'elemento del manicheismo, che, almeno sotto questo riguardo, deve essere considerato più importante. È lo spirito scevro di materialità, che cerca Agostino. Ed egli si trova proprio in quell'età dell'evoluzione dell'anima umana, in cui l'anima deve svincolarsi dalla semplice visione della materia come spirito e dello spirito come materia; perchè sotto questo riguardo, la filosofia greca è completamente misconosciuta. Per questa ragione, riesce tanto difficile di comprendere il principio del mio libro « Enimmi della Filosofia », perchè in esso ho tentato di caratterizzare una buona volta la filosofia greca, quale essa era. Quando il Greco parlava di idee, di concetti, quando ne parlava Platone, i nostri contemporanei credono che *Platone*, o il Greco in generale, intendesse per idee ciò, che noi chiamiamo oggi pensieri o idee. Non è così; il Greco parlava di idee come di cose, che egli percepiva nel mondo esteriore allo stesso modo, con cui parlava di colori e di suoni come di percezione del mondo esteriore. Ciò che — vorrei dire — si trovava soltanto trasformato con una

coloritura orientale nel manicheismo, si trovava fondamentalmente pure in tutta la concezione greca del mondo. Il Greco *vedeva* la sua idea, come vedeva i colori. Egli conosceva spirito materiale e materia spirituale, e quell' esperienza dell' anima, che non si eleva punto allo spirito scevro di materialità, quale lo concepiamo oggigiorno (non vogliamo giudicare ora, se lo concepiamo come mera astrazione o come contenuto reale dell' anima) ; ma quel complesso, che noi chiamiamo esperienza animica pura di qualsiasi elemento sensibile, non era ancora qualcosa, di cui il Greco tenesse conto. Egli non distingueva ancora, nel senso che intendiamo noi, fra pensiero e percezione sensoria esteriore. Tutta la filosofia platonica dovrebbe veramente andar corretta in questo senso, perchè così soltanto apparirebbe nel suo vero aspetto.

Si può dire pertanto, che il manicheismo è soltanto una formazione post-cristiana, — come ho già detto, — a colorito orientale, di ciò che v' era nell' ellenismo. E neppure è possibile di comprendere quel grande e geniale, ma pedantissimo, *Aristotile*, che chiude la filosofia greca, se non si sa, che quando questo Aristotile parla di concetti, egli sta già alla soglia della concezione astratta, pura di ogni sensibile, ma parla in fondo ancora nel senso della tradizione sentita di chi vede tuttavia i concetti, al pari

delle percezioni, nella sfera del mondo sensibile. Agostino si trovò semplicemente costretto dal punto di vista, che gli uomini del suo tempo erano giunti a conquistarsi, e da processi reali che si svolgevano nelle anime di quegli uomini, fra i quali grandeggiava la sua personalità, si trovò costretto, diciamo, a non sperimentare più solamente nell' anima, come avevano sperimentato i Greci, ma ad elevarsi a una sfera di pensiero scevro di ogni elemento sensibile, a una sfera di pensiero, che conserva ancora un contenuto anche quando non può parlare di terra, aria, mare, stelle, sole e luna, che insomma ha un contenuto non sensibile. E Agostino cercava un divino, che avesse questo contenuto non sensibile.

E ora parlano a lui soltanto filosofi e concezioni del mondo, che in ciò che avevano da dirgli partivano da punti di vista completamente diversi da quello sopra caratterizzato del soprasensibile sensibile. Non v' ha dunque da meravigliarsi, se queste anime, che aspiravano vagamente a qualcosa che non c' era ancora, e che, quando arrivavano, quasi con braccia spirituali, ad afferrar quello che invece c' era, potevano trovare soltanto ciò che non era in grado di contenere l' obbietto della loro aspirazione, non v' ha da meravigliarsi, se queste anime si davano allo scetticismo. D' altro canto, il sentimento di volere stare sopra una sicura

base di verità, e di voler avere la spiegazione del problema delle origini del male, era così forte in Agostino, che nell'anima sua risplendeva ancora, in misura altrettanto ragguardevole, quella concezione del mondo che si trova come neoplatonismo alla conclusione finale dell'evoluzione filosofica greca, e precisamente nella personalità di Plotino. Essa ci rivela anche storicamente ciò che non ci possono rivelare, in fondo, i dialoghi di Platone, e, meno ancora, la filosofia aristotelica; che ci rivelano, come tutta quella vita animica, quando cercò una certa interiorizzazione e volle trascendere il normale, venisse meno e diventasse sempre meno e meno possibile. Plotino è come un ultimo ritardatario di una specie di uomini, che per arrivare alla conoscenza e alla vita interiore dell'anima, battè vie completamente diverse da quelle che più tardi sono state in genere comprese e di cui s'è col tempo riusciti ad aver sentore; Plotino è situato in modo, da apparire veramente un visionario agli uomini dei nostri giorni; proprio a coloro che hanno preso più o meno dalla scolastica medioevale, egli appare come un terribile sognatore, anzi come un sognatore pericoloso.

Questo, io ho potuto ripetutamente sperimentare. Il mio vecchio amico *Vincenzo Knauer*, monaco benedettino, autore di una storia della

filosofia, oltrechè di un libro sui principali problemi della filosofia da *Talete* fino a *Hamerling*, era — posso dire — la mansuetudine fatta persona. Egli, a dire il vero, non si adirava mai — tranne quando si doveva discutere con lui della filosofia del neoplatonismo, e particolarmente di Plotino. Allora si adirava e strepitava veementemente contro Plotino, come fosse un sognatore pericoloso. E *Brentano*, lo spirituale aristotelico ed empirico, Francesco Brentano, che portava tuttavia nell'anima in maniera straordinariamente profonda e intensa anche la filosofia del Medio Evo, ha scritto il suo opuscolo: « Che specie di filosofo alle volte fa epoca », e in esso si è adirato non meno di Knauer contro Plotino, perchè Plotino è, a parer suo, il filosofo, l'uomo che, da pericoloso sognatore, ha fatto « epoca » al chiudersi dell'antica èra greca. Per il filosofo odierno, è diventato effettivamente di una straordinaria difficoltà comprendere Plotino.

Di questo filosofo del 3° secolo, dobbiamo dire innanzi tutto: quello che noi sperimentiamo come contenuto del nostro intelletto, come contenuto della nostra ragione, quello che sperimentiamo come somma di tutti i concetti che ci formiamo sul mondo, non era per lui affatto ciò che è per noi. Se mi è consentito di esprimermi figurativamente, vorrei dire, che noi

prendiamo conoscenza del mondo mediante percezioni sensorie, riportiamo poi per via d' astrazione queste percezioni sensorie a dei concetti, e con questi poniamo così fine al processo. Noi abbiamo i concetti come esperienza animica interiore, e, se apparteniamo alla media degli uomini dei nostri tempi, siamo più o meno coscienti, che in essi abbiamo delle astrazioni, abbiamo cioè qualcosa che abbiamo potuto come suggere dalle cose. L' essenziale è, che noi finiamo là, che noi volgiamo la nostra attenzione all' esperienza sensoria e che finiamo là, dove formiamo la somma dei nostri concetti, delle nostre idee. Per Plotino non era così. Per Plotino, per cominciare, tutto questo mondo dato dalla percezione sensoria, poteva, in fondo, a mala pena dirsi esistente. Quello, invece, che per lui aveva vera esistenza, e di cui egli parlava come noi parliamo di piante, di minerali, di animali e di uomini fisici, era qualcosa che egli vedeva distendersi al di sopra dei concetti, era un mondo spirituale, il quale aveva per lui un limite verso il basso: questo limite erano i concetti. Mentre, per noi, la formazione dei concetti avviene col nostro volgerci alle cose sensibili, col compiere su di esse un processo di astrazione, e col formarne i concetti, e dire: i concetti sono i riassunti, gli estratti della natura ideale, tratta dalle percezioni sensorie; *Plotino* invece, che

anzitutto si preoccupava poco delle percezioni sensorie, diceva: come uomini, noi viviamo in un mondo spirituale, e ciò, che rappresenta la manifestazione ultima di questo mondo spirituale, ciò che vediamo come limite inferiore di esso, sono i concetti. Per noi, *sotto* i concetti si trova il mondo *sensibile;* per Plotino, *al di sopra* dei concetti si trova un mondo *spirituale*, il vero mondo intellettuale, il mondo del vero regno dello spirito. Potrei anche giovarmi della seguente immagine: pensiamo, per un momento, di esserci sommersi nel mare, e di guardare in su, verso la superficie dell' acqua, non vedendo altro che questa superficie del mare, e non vedendo nulla al di sopra di essa, così che questa superficie costituisca per noi il limite superiore. Noi vivremmo nel mare, e avremmo forse, proprio nell' anima, il sentimento: questo limite, se noi siamo esseri organizzati per il mare, chiude per noi l' elemento vitale, nel quale ci troviamo. Per Plotino la situazione era diversa; egli non considerava questo mare che lo circondava; per lui, invece, il limite, che egli vedeva, era il limite del mondo dei concetti, nel quale viveva l' anima sua; era il limite inferiore di ciò che stava al di sopra, come se la superficie del mare dovesse considerarsi come un limite in confronto dell' atmosfera e del mondo delle nuvole e così di seguito. E per Plotino, che è

senz' altro convinto di continuare la vera, la genuina concezione di Platone, per Plotino, questo che si trova al di sopra dei concetti è precisamente ciò, che Platone chiama il « mondo delle idee ». E, nel senso del plotinismo, questo mondo delle idee è assolutamente qualcosa di cui si parla come di un mondo. Per quanto possiate essere soggettivisti o seguaci della moderna filosofia soggettivista, a nessuno di voi, nevvero, verrebbe mai in mente, nel guardare un prato, di dire: io ho il mio prato, tu hai il tuo prato, costui ha il suo prato. Anche quando foste convinti, di non aver ciascuno di voi che una rappresentazione del prato, voi parlereste del prato unico, di quell' un prato, che vi sta dinanzi; così del pari Plotino parlava di quell' unico mondo delle idee, e non già del mondo delle idee di *questo* o di un altro cervello, o del mondo delle idee esistente in una terza testa. Di *questo* mondo delle idee — ci se ne accorge già da tutto il modo come si deve caratterizzare il processo del pensiero che conduce ad esso — di questo mondo delle idee è partecipe l' anima. Sicchè possiamo dire, che in certo qual modo, sperimentando il mondo delle idee, si sviluppa da esso l' anima, la psiche. E allo stesso modo, come il mondo delle idee produce la psiche, l' anima, questa a sua volta si crea, per prima, la materia, in cui prende il corpo. Cosicchè,

dunque, ciò che sta in basso, e da cui la psiche prende il suo corpo, è, in sostanza, una creatura di questa psiche stessa.

A questo punto però soltanto ha principio l' individuazione, a questo punto soltanto la psiche, che altrimenti è partecipe del mondo unitario delle idee, si inserisce nel corpo A, o nel corpo B, ecc. E così soltanto hanno origine le anime singole. Esse nascono per il fatto, che la psiche viene in certo modo inserita nei singoli corpi materiali, proprio come se io, avendo una certa quantità di un liquido — dunque una unità — prendessi venti bicchieri, e li riempissi tutti di quel liquido, così da avere in tutti quel liquido, che di per sè è una unità; esso si trova in tutti i bicchieri. Similmente si trova in tutti la psiche, per il fatto che essa s' incarna nei varî corpi, i quali essa però si crea da sè. Sicchè, secondo Plotino, l' uomo può in primo luogo contemplarsi secondo il suo aspetto esteriore come recipiente; il quale però, in fondo, è soltanto ciò, per il cui tramite l' anima si manifesta, e anche si individualizza. Ma l' uomo deve poi sperimentare interiormente l' anima sua stessa, che si eleva al mondo delle idee. Ha luogo allora un genere più elevato di esperienza. Parlare di concetti astratti, non avrebbe avuto senso per Plotino; perchè questi concetti astratti... ma un plotinista avrebbe

detto: che cosa sono dei concetti astratti? i concetti non possono essere astratti; non possono restar sospesi per aria; devono pure essere stati calati in qualche modo dallo spirito; essi debbono pur essere le manifestazioni concrete dello spirituale.

Si ha dunque torto d'interpretare come astrazioni qualunque, ciò che viene dato come idee; esso è al contrario l'espressione di un mondo intellettuale, di un mondo della spiritualità. È ciò che si trovava pure nella comune esperienza di quegli uomini, che costituiscono il mondo dalle cui condizioni sono cresciuti Plotino e i suoi. Per essi addirittura non aveva senso discorrere di concetti nel modo come *noi* ne parliamo oggigiorno, giacchè per essi v'era soltanto una penetrazione del mondo spirituale nelle anime. E al limite di questa penetrazione, nell'esperienza, si determinava il mondo dei concetti. Ma soltanto quando ci si approfondiva, quando si sviluppava ulteriormente l'anima, nasceva ciò che l'uomo comune non poteva conoscere, ciò che poteva sperimentare per l'appunto soltanto chi si elevava a forme superiori di esperienza. Questi sperimentava allora ciò, che è al di sopra anche del mondo delle idee, l'esperienza dell'Uno — se lo si vuol chiamare così — l'*Uno*, che per Plotino era quello a cui a nessun concetto era dato di arrivare, precisamente perchè stava al

di sopra del mondo dei concetti, quello, a cui era possibile di arrivare soltanto se ci si lasciava immergere, scevri da concetti, nella propria interiorità ; e mediante ciò che nella nostra comunità spirituale chiamiamo *immaginazione*, con ciò che può chiamarsi immaginazione, ci s' immergeva, secondo Plotino, in quanto si trova al *di sopra* del mondo delle idee. Su questo riguardo, potete leggere il mio libro : « Come si consegue la conoscenza dei mondi superiori », tenendo però conto, che quanto è detto in quel libro è adeguato al tempo presente, mentre in Plotino era adeguato al senso dell' antichità.

Da questa considerazione integrale del mondo derivava veramente per Plotino anche ogni conoscenza sull' anima umana. Essa vi si trova già contenuta. E si può essere individualisti nel senso di Plotino soltanto se si è anche pronti a riconoscere che l' uomo si eleva, vivendo, a qualcosa che trascende ogni individualità, che l' uomo vivendo si eleva e penetra in una sfera spirituale, alla quale in certo modo egli s' innalza, mentre in questi nostri tempi abbiamo piuttosto l' abitudine di sommergerci nella materialità. Ma ciò che in tutto questo era espressione di qualcosa, che già a un vero scolastico appariva come fantasia, non era per Plotino frutto di speculazioni mentali, non aveva nulla dell' ipotesi. Per Plotino era tutto oggetto di

percezione certa, perfino quell'Uno che solo in casi eccezionali poteva essere sperimentato; per Plotino era tutto oggetto di percezione altrettanto certa, di percezione altrettanto evidente, quanto per noi sono oggetti di percezione, minerali, piante, animali etc. Quando parlava dell'anima, del logos, che è partecipe del « nous », del mondo delle idee e dell'Uno, parlava come di cosa, che l'anima sperimenta realmente e direttamente. Per Plotino tutto il mondo era in certo modo spiritualità — concezione del mondo, questa, che era pure diversa da quella del manicheismo, e anche da quella, alla quale aspirava Agostino. Il manicheismo infatti conosce un sensibile-supersensibile, mentre per esso le parole e i concetti di materia e di spirito non hanno ancora senso alcuno; Agostino si affanna a procedere dalla sua visione materiale verso un'esperienza spirituale dell'anima, che sia scevra di qualsiasi elemento sensibile; per Plotino invece tutto il mondo è spirito, e le cose sensibili non esistono. Perchè ciò che appare materiale non è che un modo di manifestarsi, il più basso modo di manifestarsi dello spirito. Tutto è spirito, e sol che noi penetriamo abbastanza nell'intimo delle cose, tutto ci si rivela come spirito.

Questo era un modo di vedere, con il quale Agostino non poteva del tutto consentire. Perchè?

perchè egli non aveva una visione siffatta del mondo, perchè per i suoi tempi era un precursore; se ho chiamato Plotino un ritardatario di quei tempi in cui si avevano di quelle visioni del mondo, il quale tuttavia penetra ancora nel 3º secolo, Agostino invece era un precursore, era, in contrapposto a quel ritardatario, un precursore di quegli uomini, i quali nel mondo delle idee non potevano più sentire e percepire un mondo spirituale, manifestantesi verso il basso. Egli non vedeva più questo; se lo poteva soltanto far raccontare; poteva soltanto impararlo; poteva soltanto riconoscere, che così si diceva; e poteva sviluppare il sentimento che vi era in quella concezione qualcosa, che è, per l'uomo, una via alla verità. Questo era il contrasto, in cui si trovava Agostino di fronte al plotinismo. Ma, in verità, egli non venne mai completamente distolto dall'aspirazione di arrivare alla comprensione interiore di questo plotinismo. Mai se ne distolse completamente. Ma la visione non gli si schiudeva; egli aveva solamente sentore, che dentro quel mondo ci dovesse essere qualcosa, ma non potè penetrare al fondo di questa verità.

Era questa la disposizione psichica, con cui egli si ritirò nelle solitudini, dalle quali imparò poi a conoscere la Bibbia e il Cristianesimo, e più tardi le prediche di Ambrogio e

le Epistole di Paolo ; e fu questa la disposizione psichica, che lo condusse finalmente a dire : ciò che Plotino ha cercato, come l' Essere del mondo, nell' Essere del mondo delle idee del nous o in quell' Uno, che soltanto in speciali privilegiate condizioni dell' anima è dato di raggiungere, è corporalmente apparso sulla Terra in figura umana nel Cristo Gesù. Fu, questo, un convincimento che gli venne come una rivelazione dalla Bibbia : non occorre, che tu penetri in alto, in quell' Uno ; basta che tu guardi a ciò, che ti dà la tradizione storica del Cristo Gesù. In lui l' Uno è disceso, è divenuto *uomo*. E Agostino prende la Chiesa in cambio della filosofia di Plotino. Che egli abbia preso in cambio la Chiesa, lo afferma egli stesso abbastanza esplicitamente ; lo afferma, quando dice : chi potrebbe essere tanto acciecato, da dire che la Chiesa degli Apostoli non meriti fiducia, essa che è tanto fedele, portata da tanto fraterno consenso, da avere coscienziosamente trasmesso ai posteri gli scritti di quelli, e da aver parimenti conservato le loro cattedre, con successione rigorosamente accertata, fino ai vescovi attuali. È a questo che Agostino ora, nella suddescritta sua disposizione d' animo, attribuisce massimo valore, al fatto cioè, che, purchè ci si tenga dietro, si può attraverso i secoli avere la prova, che vi furono uomini, i quali conobbero ancora i

discepoli del Signore, e che esiste una tradizione ininterrotta degna di fede, della comparsa sulla Terra di quel che Plotino sapeva conquistarsi nel modo già indicato.

E ora cominciò in Agostino lo sforzo di usare il plotinismo, per quel tanto che egli poteva penetrare in esso, per la comprensione di ciò, che per mezzo del Cristianesimo si era schiuso al suo sentimento, alla sua percezione interiore. Egli si avvalse effettivamente di quel che aveva avuto dal plotinismo, per comprendere il Cristianesimo e il suo contenuto. Così, per esempio, egli trasformò il concetto dell' Uno ; per Plotino, l' Uno era un' esperienza ; per Agostino, che non poteva arrivare sino a siffatta esperienza, l' Uno diventò qualcosa che egli indicava col termine astratto di Essere ; il mondo delle idee diventò qualcosa, che egli indicava col concetto astratto di Sapere ; e la Psiche, qualcosa, che indicava col concetto astratto di vita e anche col concetto di amore. Questo modo di procedere di Agostino è la prova migliore del suo tentativo di concepire il mondo spirituale, dal quale egli pensava provenisse il Cristo Gesù, con idee neoplatoniche, plotiniche, secondo le quali v' è al di sopra dell' uomo un mondo spirituale, da cui proviene il Cristo. La Trinità fu qualcosa, che per Agostino diventò chiara attraverso il plotinismo ; le tre Persone della Trinità, il Padre,

il Figliolo, e lo Spirito Santo, per opera del plotinismo, gli divennero chiare.

Uno	Essere	Trinità
Mondo delle Idee	Sapere	
Psiche Vita,	Amore	

E se si vuole ora domandare sul serio, che cosa empisse l'anima di Agostino, quando parlava delle Tre Persone, bisogna rispondere che lo empiva ciò, ch'egli aveva imparato da Plotino. E anche in quel che fu il suo intendimento della Bibbia, egli portò ciò che aveva imparato da Plotino. Si comprende come questo criterio abbia continuato a operare, quando si vede questa Trinità tornare ad aver vita, per esempio, in *Scoto Eriugena;* questi visse nel 9° secolo alla Corte di Carlo il Calvo, e scrisse un libro sulla ripartizione, sulla divisione della Natura, nel quale ritroviamo una simile Trinità, un'interpretazione cristiana informata al plotinismo.

Ciò però che da questo plotinismo rimase particolarmente radicato in Agostino fu qualcosa che era essenziale e fondamentale per il plotinismo stesso. Pensate, che, veramente, l'uomo è un'individualità terrena soltanto per il protendersi della psiche giù nella materia, come in un recipiente. Sol che saliamo un poco a una sfera più elevata di esistenza, se ascendiamo dalla

sfera umana alla divina o alla spirituale, dove ha le sue radici la Trinità, non abbiamo più a che fare con l'uomo singolo, ma in certo qual modo con la specie, con l'umanità. Dai nostri concetti odierni non ci è più possibile di trarre, in modo così forte, le nostre rappresentazioni fino a comprendere l'intera umanità, come fu possibile ad Agostino, partendo dal plotinismo. Vorrei dire, che, guardati dal basso, gli uomini appaiono come individui ; guardati dall'alto — se è possibile esprimersi così, in via d'ipotesi — l'intiera umanità appare una unità. Da questo punto di vista, tutta l'umanità, guardata di fronte, s'identificò per Plotino con *Adamo*. Adamo era l'intiera umanità. E per il fatto di essere provenuto dal mondo spirituale, Adamo diventò come un'entità, collegata con la Terra, che aveva libero arbitrio, perchè in essa viveva ciò che ancora si trovava lassù e non ciò che deriva dal traviamento della materia che era incapace di peccare. Per quest'uomo, che da principio fu Adamo, era impossibile di peccare, di non essere libero, ed era perciò anche impossibile di morire. Venne allora l'influsso di ciò che Agostino sentì come spirito avversario, come entità *satanica*. Essa indusse l'uomo in tentazione, in peccato. Egli *cadde* nella materia, e con lui tutta l'umanità.

Vedete, fino a questo punto Agostino sta, con

la conoscenza, che egli aveva per così dire presa da altri, in pieno plotinismo. L' intiera umanità è per lui una cosa sola. Non è l' uomo singolo che pecca; in Adamo, pecca l' intiera umanità. Se si sente ciò, che vive spesso fra le righe specialmente degli ultimi scritti di Agostino, si vede quanto sia poi divenuto straordinariamente difficile per lui di considerare l' intiera umanità a quel modo, di considerare la possibilità che sia l' intiera umanità a peccare. Perchè in lui vive già l' uomo moderno, il precursore in contrasto col ritardatario; viveva in lui l' uomo individuale, che aveva il sentimento della crescente responsabilità del singolo, per ciò che fa e che impara. In certi momenti appariva quasi impossibile ad Agostino, di sentire che l' uomo singolo non è che un membro dell' intiera umanità. Ma il neo-platonismo, il plotinismo era così saldo in lui, che egli non poteva che tornare a considerare l' umanità nella sua intierezza. Così la condizione dell' intiero uomo era passata a uno stato di peccato, di peccaminosità, di mortalità, senza possibilità di libertà, senza possibilità d' immortalità; con ciò, l' intiera umanità era decaduta, e aveva traviato dalle sue origini. E se fosse solamente giusto, Dio avrebbe semplicemente respinto l' umanità. Ma Egli non è solamente giusto, è anche misericordioso — così sentiva Agostino. Perciò Egli decise di salvare

una *parte* — si badi, una parte — dell'umanità. Vale a dire, che la decisione di Dio destinò una parte dell'umanità a ricevere la grazia, con che questa parte dell'umanità dalla condizione di non libertà e di non immortalità viene ricondotta alla condizione che consente libertà e immortalità — beninteso, che questo risultato può raggiungersi soltanto dopo la morte. Una parte dell'Umanità viene rimessa in questa condizione; l'altra parte — ossia i non eletti — rimane nello stato di peccato. Sicchè l'umanità si scinde in queste due parti, in quella degli eletti e in quella dei reietti. E se si considera l'umanità nel senso agostiniano, essa si scinde semplicemente in queste dui membri, formati l'uno da coloro, che *senza* loro merito sono destinati alla beatitudine, sol perchè così è nel cosmico disegno divino saviamente stabilito, e l'altro da quelli, che, comunque operino, non possono conquistarsi la grazia, e sono già *prescelti, predestinati* alla dannazione.

Questa concezione, che si chiama pure la dottrina della predestinazione, sorse in Agostino dal modo, come contemplava l'umanità nella sua intierezza. Se il complesso dell'umanità peccava, essa meritava veramente di subire nel suo complesso il destino di *quella* parte dell'umanità, che veniva condannata. Diremo domani delle terribili lotte che sono provenute da questa

dottrina della predestinazione, e come da essa siano sorti il pelagianismo e il semipelagianismo. Oggi però, per finire, vorrei ancora aggiungere, che noi possiamo ora vedere, come Agostino, quale personalità di tempra lottatrice, si trovi in pieno in quella concezione, che ascende verso lo spirito, e ai cui occhi l'umanità diviene un complesso unico. Questa concezione egli se la esplica secondo il proprio intendimento, nel senso della predestinazione. Ma nell'anima sua vive l'impulso a elevarsi dall'individualità umana a uno spirito che sia scevro di qualsiasi elemento sensibile, a uno spirito che a sua volta può soltanto trarre origine dall'individualità. La caratteristica di quell'epoca, della quale Agostino è stato il precursore, è stata precisamente questa, di avere avvertito ciò che non avevano avvertito gli uomini dell'antichità, cioè l'esperienza *individuale*. Oggigiorno molte cose, che si dicono, hanno il valore di semplici frasi. Ma *Klopstock* diceva ancora sul serio, e non per far delle frasi, quando cominciò la sua « Messiade » con le parole: Canta, anima immortale, la redenzione dell'uomo peccatore. *Omero*, altrettanto onestamente e sinceramente, aveva cominciato: Cantami, o Musa, l'ira... ; oppure: Cantami, o Musa, dell'uomo, del molto accorto Ulisse. *Questi* uomini non parlavano di ciò che vive nell'individualità ; essi parlavano di ciò che, come

umanità in generale, come anima della specie, come psiche, si esprimeva pel tramite loro. Non è una semplice frase quella di Omero, quando fa cantar la Musa invece di cantar egli stesso. La possibilità di sentirsi un' individualità non nasce che più tardi. E *Agostino* è uno dei primi di coloro, che hanno in fondo veramente cominciato a sentir l' esistenza individuale dell' uomo, con responsabilità individuale. Perciò egli viveva in questa disarmonia. Ma nella sua esperienza v' era per l' appunto l' aspirazione individuale allo spirito scevro di qualsiasi materialità. Era in lui una lotta personale, subbiettiva. Nei tempi seguenti si spense, per così dire, anche quella comprensione, che Agostino aveva potuto avere per il plotinismo. E dopo che i filosofi greci, gli ultimi seguaci di Platone, e di Plotino, dovettero emigrare, condannati all' esilio in *Persia*, dopo che questi ultimi filosofi ebbero trovato i loro successori nell' Accademia di Gondi Sciapur, si esaurì in Occidente la visione dello spirituale, e rimase soltanto ciò che quel pedantissimo *Aristotile* aveva trasmesso ai posteri come filosofia greca filtrata, e anche questa, in singoli frammenti. Questa si propagò, e, come vedremo, per via indiretta, pel tramite degli Arabi, penetrò in Europa. Ma era qualcosa che non aveva più alcuna coscienza del vero mondo delle idee, che non aveva in sè più nulla del

plotinismo. E così rimase per l'uomo il grande problema, di trarre da sè medesimo lo spirito, che va filando. L'uomo deve generare lo spirito come astrazione. Se uno vede un leone e vi aggiunge col pensiero il concetto del leone, o vede dei lupi e vi aggiunge il concetto « lupi », o vede l'uomo e vi aggiunge il concetto « uomo », questi concetti hanno vita soltanto in lui, e tutto il processo scaturisce dalla sua individualità. Tutta questa questione non avrebbe avuto ancora alcun senso per Plotino; ora essa *acquista* un significato. E ora acquisterà un significato ancora più profondo.

Con ciò che dal plotinismo risplendeva nell'anima sua, Agostino potè ancora comprendere il mistero di Cristo Gesù. Ma ora ciò che v'era stato di un siffatto plotinismo era sotterrato. Con la chiusura, ordinata nel 529 dall' Imperatore Giustiniano, della Scuola dei filosofi di Atene, si era spezzata ogni connessione vivente con simili concezioni. Parecchi hanno sentito profondamente quel che significhi questo problema: nella tradizione e negli scritti ci si parla di un mondo spirituale; dalla nostra stessa individualità noi riceviamo esperienze di concetti supersensibili, di concetti sottratti alla sfera del sensibile; ma in quale rapporto ci troviamo, nei riguardi di questi concetti, con l'esistenza? in quale rapporto coll' Essere del mondo? Vive,

ciò che ci formiamo come concetti, soltanto come qualcosa di arbitrario in noi, o ha una realtà per il mondo esteriore? In questa forma sorgevano i problemi, in forma astrattissima, ma di un' astrazione, che formò oggetto di profondo e serio lavoro sì per gli uomini che per la Chiesa medioevale. In questa astrazione, in questo fervore del cuore, sorgono questi problemi nelle due personalità di *Alberto Magno e di Tommaso d' Aquino*. Più tardi, nuovamente riportati nell' astrazione, determinarono quella che si chiamò lotta fra realismo e nominalismo. In quale relazione stiamo con un mondo, del quale abbiamo notizia per mezzo di quei concetti, che possono essere generati soltanto in noi stessi, dalla nostra individualità? questo era il grande problema che si proposero gli scolastici del Medio Evo. E se considerate quale forma il plotinismo aveva presa nella dottrina della predestinazione di Agostino, potrete sentire tutta la profondità di questo problema scolastico: una sola parte dell' umanità, ed essa soltanto per decisione di Dio, poteva diventar partecipe della grazia, vale a dire, poteva giungere alla beatitudine; l' altra parte, qualunque cosa facesse, era già da prima destinata all' eterna dannazione. Quel che l' uomo però poteva conquistarsi come contenuto suo proprio della conoscenza, scaturiva per l' appunto da ciò, da cui Agostino non poteva ancora aver

formato il suo concetto, il suo terribile concetto della dottrina della predestinazione scaturiva dall' individualità umana. Per Agostino, l' umanità è un tutto; per Tommaso, ogni singolo uomo è una individualità.

Come si riconnette questo grande processo mondiale, con la sua predestinazione, quale lo vide Agostino, a ciò che è esperienza della singola individualità umana? Come si riconnette quel che Agostino ha, a dir vero, completamente abbattuto, a ciò che la singola individualità umana può conquistarsi? Si pensi che, per non aver voluto valorizzare l' individualità umana, Agostino ha accettato la dottrina della predestinazione; che, per l' umanità, egli ha estinto l' individualità umana. Tommaso d' Aquino aveva dinanzi a sè solamente l' uomo singolo e la sua aspirazione alla conoscenza. Da ciò che Agostino aveva escluso dalla propria considerazione dell' umanità, Tommaso dovè cercar di trarre la conoscenza umana e la relazione di essa col mondo. Non basta porre un problema siffatto in modo astratto, intelligibile e razionalistico; occorre afferrarlo con tutto il cuore, con tutta la personalità umana. Allora diventa possibile di valutare, quanto questo problema pesasse su quegli uomini, che lo portarono in sè nel XIII secolo.

II

L' essenza del Tomismo

(Conferenza tenuta il 23 maggio 1920 [Domenica di Pentecoste] a Dornach).

Ciò che mi sono sforzato di mettere ieri in particolare rilievo, era il fatto, che dietro quella evoluzione spirituale dell' Occidente, che trovò poi la sua espressione nella scolastica, non si muoveva soltanto ciò, che si può comprendere con concetti astratti, e che si è esplicato in concetti astratti, in un processo evolutivo di concetti astratti; ma si svolgeva la reale evoluzione degl' impulsi stessi dell' umanità occidentale. Intendo dire, che si può cominciare, come si usa fare per lo più nella storia della filosofia, col dare uno sguardo a quel che si trova presso i singoli filosofi; seguire il modo come le idee, che si sono trovate in una personalità del 6°, 7°, 8° e 9° secolo, sono state poi svolte da filosofi del 10°, 11°, 12° e 13° secolo, e acquistare così, con un simile esame, l' impressione, che *un* pensatore abbia preso

talune idee da un altro, e che ci si trovi dinanzi a una siffatta evoluzione di idee. Questa è una visione storica della vita spirituale, che converrebbe andare abbandonando. Perchè quello che così appare, che per così dire si manifesta dalle singole anime umane, è, a dire il vero, solamente sintomo di un più profondo corso di avvenimenti, che sta in certo modo dietro la scena degli eventi esteriori; e questo corso di avvenimenti che si svolgeva già da circa due secoli *prima* che venisse fondato il cristianesimo, per continuare poi nei primi secoli dell' èra cristiana fin dentro l' epoca della scolastica, era un processo assolutamente organico del divenire dell' umanità occidentale. E senza tener conto di questo processo organico, è altrettanto impossibile intendere lo sviluppo dell' umanità occidentale, così come non è assolutamente possibile farsi una chiara idea di quello che è lo sviluppo — diciamo — dal 12° al 20° anno della vita di un uomo, se non si prende in considerazione l' importante incidenza, che si verifica a quell' età, di influssi, che sono collegati con la maturità sessuale e con tutte le forze che si fanno strada dai profondi substrati dell' essere umano. Così dalle profondità di questo intiero, grande organismo dell' umanità europea si agita e vien fuori qualcosa, che — a prescindere da altre caratteristiche che si potrebbero

ritrovare — si può caratterizzare, dicendo: parlarono assai onestamente e sinceramente quegli antichi poeti, i quali come Omero cominciarono i loro poemi epici: « Cantami, o Dea, del Pelide Achille l'ira », oppure: Cantami, o Musa, le gesta dell'uomo molto accorto ». Questi uomini non intesero dire delle semplici frasi; essi sentivano, come condizione interiore della loro coscienza, che per il tramite loro non voleva esprimersi un singolo io individuale, ma bensì ciò che veniva effettivamente sentito come un elemento animico-spirituale superiore, che gioca nella coscienza ordinaria dell'uomo. E a sua volta *Klopstock*, come già ho detto ieri, fu sincero e, sia pur istintivamente, vide in un certo senso una realtà di fatto, quando cominciò il suo Poema della « Messiade », non più con le parole: « Cantami, o Musa », o: « Cantami, o Dea, della redenzione dell'uomo », bensì con le altre: « Canta, anima immortale », ossia: « Canta, essere individuale, che abiti come individualità nei singoli uomini ». Quando Klopstock scrisse la sua « Messiade », questo sentimento individuale nelle anime singole era già assai progredito. Ma questo impulso interiore a trar fuori l'individualità, a formare individualmente la vita, si formò in sommo grado nell'epoca che va all'incirca dalla fondazione del Cristianesimo fino alla prima fase della scolastica. In quella

che è stata la speculazione mentale dei filosofi si può vedere soltanto, per così dire, la parte che sta sopra, la parte che galleggia alla superficie più esteriore di ciò che si va compiendo nelle profondità di tutta l'umanità, del processo cioè d'individualizzazione della coscienza dell'uomo europeo. E un punto essenziale nella diffusione del Cristianesimo in questi secoli è il fatto, che coloro i quali sono stati i latori di tale diffusione, hanno dovuto parlare fra un'umanità, che dalle profondità del suo essere si faceva sempre più strada verso la realizzazione del sentimento interiore individuale dell'uomo.

Da questo punto di vista soltanto, riesce possibile di comprendere i singoli avvenimenti, che si sono svolti in quell'epoca; ed è solamente tenendo conto di questi fatti, che si può intendere quali lotte si sieno svolte nelle anime di uomini, come *Alberto Magno* e *Tommaso d'Aquino*, che volevano trovarsi d'accordo nelle più profonde profondità dell'anima umana, col Cristianesimo da una parte e con la filosofia dall'altra. Della vera figura delle lotte psichiche, che trovarono in certo modo la loro conclusione in Alberto e in Tommaso, è rimasto oggi molto poco, troppo poco, dinanzi agli occhi dei comuni scrittori di storia della filosofia, perchè quell'epoca nelle solite storie della filosofia possa essere descritta con sufficiente o approssimativa

esattezza. Furono molte le diverse influenze che esercitarono allora un' azione nella vita psichica di Alberto e di Tommaso. Esteriormente pareva che Alberto Magno, il quale visse a cavaliere fra il 12° e il 13° secolo, e Tommaso, che visse nel 13° secolo, avessero voluto, in certo modo, unire solo dialetticamente da una parte l' agostinismo, di cui abbiamo parlato ieri, e dall' altra l' aristotelismo. Uno era il portatore delle idee della Chiesa, l' altro delle idee filosofiche più formate. Il tentativo di conciliare i due, è certamente come un filo conduttore, che traversa tutto quanto Alberto e Tommaso hanno scritto. Ma in tutto ciò che questi fissarono in pensieri come in una fioritura del sentimento e della volontà occidentali, viveva ancora moltissimo, che non si è poi trasmesso a quell' epoca, che va dalla metà, circa, del 15° secolo fino ai giorni nostri, e dalla quale noi attingiamo le nostre comuni idee per tutte le scienze, e anche per tutta la vita pubblica. All' uomo odierno pare veramente di udire paradossi, quando ode quel che abbiamo dovuto dire ieri della concezione che Agostino aveva della vita ; quando ode, che Agostino era effettivamente del parere, che una parte dell' umanità è destinata a priori a ricevere, senza suo merito, la grazia divina — mentre dopo il peccato originale avrebbe dovuto veramente andare tutta in perdi-

zione, — a ricevere dunque la grazia divina e a essere salvata, a essere cioè salvata nell'anima e nello spirito; e che un'altra parte dell'umanità, qualunque cosa intraprenda, deve nell'anima e nello spirito andare in perdizione. Tutto questo all'uomo odierno appare paradossale, forse magari insensato. Chi invece può arrivare a sentirsi nell'epoca, in cui Agostino è vissuto, e ha avuto tutti quei pensieri e quei sentimenti che ieri ho caratterizzati, sente diversamente; questi sente che per di più un uomo come Agostino si trovava nel mezzo della lotta fra quel pensiero, che abbracciava l'intiera umanità come una unità, e l'altro pensiero, che da questa umanità integrale voleva trar fuori come per via di cristallizzazione l'individualità dell'uomo; sente che Agostino era nel pieno di questa lotta, e trova comprensibile, che Agostino volesse a quel modo tener fermo a quei pensieri, che, come i pensieri antiquati, non tenevano ancora conto dell'uomo singolo, ed erano ancora sotto l'influenza d'idee, come quelle del plotinismo, che ho descritte ieri, e che consideravano, unicamente e solamente, l'universale-umano. Ma d'altro canto, nell'anima di Agostino si agitava pure l'impulso verso l'individualità. Per questa ragione, quelle idee assumono un aspetto così pregnante, così pieno d'anima e di cuore, e sono tanto ricolme di esperienza umana; e per

questa ragione Agostino diviene quella simpatica figura, che produce così profonda impressione, quando volgiamo lo sguardo addietro, a quei secoli, che hanno preceduto la scolastica.

Per molti, poi, quel che congiungeva il singolo occidentale, come cristiano, con la sua Chiesa, si conservò oltre il tempo di Agostino, ma soltanto nelle idee di lui. Queste idee, però, erano quali ve le ho mostrate ieri, ossia non accettabili per l'umanità occidentale, che non sopportava il pensiero di considerare l'umanità integrale, totalitaria, come una unità, e di sentirsi in essa come un membro, e per di più come un membro appartenente a quella parte di essa, che è condannata alla perdizione, all'annientamento.

La Chiesa si vide così costretta a trovare una via di uscita. Agostino sosteneva ancora la sua vigorosa battaglia contro *Pelagio,* l'uomo che era già ripieno dell'impulso individualista dell'Occidente. Era egli quella personalità, nella quale possiamo vedere come in un contemporaneo di Agostino comparisse in anticipazione il sentimento della propria individualità, quale lo hanno avuto poi soltanto gli uomini di secoli più tardi. Egli perciò non poteva dire altrimenti, che affermare: non potersi ammettere, che l'uomo debba restare completamente estraneo alla formazione del proprio destino nel mondo sensibile-

spirituale; e dover anzi dalla individualità umana stessa scaturire la forza, per virtù della quale l'anima trova la propria congiunzione con ciò, che dal viluppo di materialità che l'irretisce la eleva alle pure regioni dello spirito, dove può trovare la sua liberazione e il suo ritorno a libertà e a immortalità. Era questo, che sostenevano gli avversari di Agostino, dover cioè l'uomo singolo trovar la forza di superare il peccato originale. La Chiesa stava in mezzo fra i due avversari, ed era in cerca di una via di uscita. Questa via di uscita venne ripetutamente discussa, fu in certo modo esaminata da un lato e dall'altro; finalmente si scelse una via media — e io posso lasciar a ognuno di voi giudicare, se sia stata la media aurea, o una media di rame — si scelse la via media del semi-pelagianismo. Si trovò una formula, che non diceva nè troppo nero nè troppo bianco, che insomma diceva: la verità è quella che ha detta Agostino, ma non proprio come l'ha detta Agostino e neppure proprio come l'ha detta Pelagio, sebbene in certo senso sia anche come l'ha detta Pelagio. Secondo questa formula si poteva dire, che non già in virtù di una decisione eterna, piena di saggezza, della divinità, gli uni vengono destinati al peccato e gli altri alla grazia, che anzi gli uomini prendono parte alla formazione del loro destino peccaminoso o pieno

di grazia, ma che la cosa va così ; che non vi è già una predestinazione divina, ma una prescienza divina. La divinità sa da prima, se il tale diverrà un peccatore, o il tal altro sarà riempito di grazia. Quando però si diffuse questo dogma, non si considerò affatto, che in fondo non si trattava punto di stabilire una questione di prescienza, ma che si trattava di prendere nettamente posizione di fronte al problema, se il singolo individuo umano possa nella sua vita animica individuale collegarsi con le forze, che lo elevano dal suo stato di separazione dall' essere divino-spirituale del mondo, e lo possono ricondurre a quest' ultimo.

Così, per la dommatica, il problema rimane in fondo insoluto. E io vorrei dire: Alberto e Tommaso, costretti da un canto a tener lo sguardo fisso sul contenuto del dogma della Chiesa, pieni però dall' altro, per intimo loro sentimento, della più profonda venerazione per la grandezza di Agostino, si trovavano nella prima scolastica di fronte a quella che era l' evoluzione spirituale occidentale che si andava formando nel seno del movimento cristiano. E in tutto questo si esercitavano ancora influssi provenienti da antichi tempi. I quali influssi continuavano a sussistere in guisa, che è possibile di scorgerli, quando si esaminano attentamente le anime di Alberto e di Tommaso e si vedono

operare su quelle anime, senza però che quei due ne siano pienamente coscienti, e agire sui loro pensieri, senza che essi possano formarne un preciso concetto.

Questo fatto merita, per il primo periodo della scolastica di Alberto e di Tommaso, maggiore considerazione, di quel che non meriterebbe un fenomeno analogo, p. es., ai tempi nostri. Perchè? Mi sono già permesso di rilevare nel mio libro: « Concezione del mondo e della vita nel XIX secolo » che venne poi allargato fino a diventare il libro: « Gli enimmi della filosofia », nel quale ultimo però, essendo il compito un altro, il passo che c'interessa non potè essere ripetuto, un'osservazione, che mi permetto di rifare: che cioè, è di indiscussa importanza il fatto, — e dovremo tornarci sopra profondamente domani, perchè per ora voglio solamente accennare a esso, — è d'importanza il fatto, che in questa lotta per l'emergere dell'individualità, nei pensatori che andavano ora filosoficamente elaborando questo processo di emersione dell'individualità, noi sperimentiamo la più alta fioritura della forza logica del giudizio; si potrebbe anzi dire, la più alta fioritura della tecnica logica.

Si può vituperare la scolastica quanto si vuole, da un punto di vista o da un altro, ma tutto questo vituperare è di regola poco materiato

da vera competenza. Perchè chi ha il senso del modo, come, a prescindere complétamente dal merito del contenuto, opera la perspicacia dei pensieri ogni qualvolta debba darsi una spiegazione scientifica o altra, chi ha il senso atto a riconoscere come si connettono mentalmente quelle correlazioni che debbono essere mentalmente connesse perchè la vita abbia significato, chi ha il senso atto a intendere tutto questo e parecchio altro ancora, vede anche che mai, nè prima nè dopo, si è pensato con tanta precisione, con tanta interiorità, logica e coscienziosità, come nel tempo del primo periodo della scolastica. Questo è per l' appunto l' importante, che allora il puro pensiero passava da idea a idea, da giudizio a giudizio, da conclusione a conclusione con tale sicurezza matematica, che di ogni passo, di ogni più piccolo passo, quei pensatori si davano sempre ragione. Conviene considerare in quale ambiente si svolgesse allora questo loro pensiero. Non era, quello, un pensare che si svolgeva, come oggi, in un mondo rumoroso; era un pensare che si svolgeva nella quieta cella del convento, o comunque lontano dalla vita del mondo. Era un pensare, che saliva completamente nella vita dei pensieri, un pensare, che anche per altre circostanze era in grado di formarsi una pura tecnica del pensiero. È oggigiorno realmente difficile di formare questa

attività di pensiero puro, perchè non appena si provi, ove che sia, di porre una simile attività di pensiero dinanzi alla conoscenza pubblica, la quale non chiederebbe di meglio che di farsi da essa guidare nel comporre la filza dei proprii pensieri, saltano subito su gl' incompetenti, digiuni di logica, a sollevare ogni specie di questioni, e a opporre brutalmente i pareri delle loro fazioni ; e giacchè siamo uomini che viviamo fra uomini, dobbiamo pur opporre dei ragionamenti a queste obiezioni, le quali in fondo non sono altro che opposizioni brutalmente sollevate, e spesso completamente estranee a ciò di cui veramente si tratta. Si perde così ben presto quella calma interiore, alla quale potevano darsi i pensatori del 12° e del 13° secolo, che, nella loro vita sociale, non avevano bisogno di dare tanta parte di sè stessi al rintuzzamento degl' incompetenti.

Questa e altre circostanze hanno determinato per l' appunto in quell' epoca quell' attività di pensiero, che da un canto era mirabilmente plastica, e procedeva dall' altro con fini contorni, che è stata denominata scolastica, e alla quale consapevolmente hanno voluto tendere uomini, come Alberto e Tommaso.

Si tenga però pure presente, che da una parte le esigenze della vita apparivano tali, che ci si trovava ad aver a che fare con dogmi non

bene chiariti, con casi frequenti analoghi a quello del già indicato semi-pelagianismo, e che ci si batteva dall' altra per tener in piedi tutto ciò che si reputava dovesse tenersi in piedi, sol perchè la Chiesa, a ciò autorizzata, aveva deciso di volerlo sorreggere con le più sottili difese del pensiero. Ci si figuri, che cosa significhi usare la più sottile attività del pensiero per portar luce in quel mondo, che era formato come io ve l' ho descritto, dopo l' agostinismo. Conviene guardare bene addentro nell' intimo della tendenza della scolastica, e non volere descrivere il passaggio dalla patristica alla scolastica sulla semplice stregua di una filza di concetti, appresi per via di letture. In questi spiriti, infatti, della prima scolastica operano ancora molte influenze semi-incoscienti, e ci si sa orientare solo se, spingendo lo sguardo al di là di tutto ciò che vi ho descritto ieri, si prende in considerazione una figura, come quella semi-misteriosa che entrò a cominciare dal 6º secolo nella vita spirituale di Europa, e che è divenuta nota sotto il nome di *Dionigi l' Areopagita.* Non posso oggi — perchè non vi basterebbe il tempo — addentrarmi in tutte le questioni che vi sono state, per accertare, se vi sia qualcosa di vero nell' attribuzione dei suoi scritti al 6º secolo, o se sia giusto l' altro parere, che fa risalire almeno la parte tradizionale di

essi a tempi assai più remoti. Tutto questo non ha importanza; quel che interessa, è che le concezioni di Dionigi l'Areopagita si trovavano sotto gli occhi dei pensatori dei secoli 7°, 8° e fino ancora nei tempi di Tommaso d'Aquino, e che quegli scritti contenevano, in una forma speciale, con colorito assolutamente cristiano, quel che vi ho ieri descritto come plotinismo, come neo-platonismo di Plotino ma, ripeto, in una forma speciale e con colorito assolutamente cristiano. E per i pensatori cristiani dell'ultimo periodo dell'antichità e del principio, fino alla metà del Medio Evo, per l'appunto fino al primo periodo della scolastica, acquistò particolarissima importanza il modo, come l'autore degli scritti di Dionigi si contenne di fronte alla questione dell'ascesa dell'anima umana fino alla visione del divino. Questo *Dionigi* viene generalmente prospettato in modo, come se avesse due vie che conducono al divino. E così è, infatti. Per la prima via, egli richiede dall'uomo, che dalle cose esteriori che lo circondano nel mondo vuole ascendere al divino, di tentare di trovare e trarre da tutte le cose esistenti le loro perfezioni, la loro essenza, di tentar di risalire al perfettissimo, di aver la possibilità di chiamare questo perfettissimo con dei nomi in modo, da avere un contenuto per questo divino-perfettissimo, il quale a sua volta può come riversarsi,

e per via d'individualizzazione e di differenziazione trarre dal proprio seno tutte le singole cose del mondo. Così per Dionigi, la Divinità è — vorrei dire — quella entità, che deve esser provveduta di nomi con la maggior ampiezza, che deve essere dotata dei predicati più eccelsi che sia possibile di trarre ed escogitare da tutto quanto v'ha di perfetto al mondo. Prendi tutto ciò che ti colpisce nelle cose del mondo in fatto di perfezione, dà a questo un nome e dà questo nome alla divinità, e avrai una rappresentazione della Divinità. Questa è *una* delle due vie, che Dionigi propone.

L'altra via è diversa; è quella che egli designa, dicendo: « tu non raggiungi mai la Divinità, quand'anche tu arrivi a darle un nome solo, perchè tutto il processo dell'anima, che tende a trovare perfezioni nelle cose, a cercare l'essenziale delle cose, a compendiare tutto ciò e ad annetterlo nella sua sintesi alla Divinità, non val mai a condurre a ciò che può chiamarsi conoscenza della Divinità. Devi diventar capace di renderti libero da tutto ciò, che hai riconosciuto nelle cose. Devi purificare completamente la tua coscienza da tutto quello, che hai imparato dalle cose. Non devi sapere più nulla di quel che ti dice il mondo. Devi dimenticare tutti i nomi, che sei solito di dare alle cose, e trasferirti in uno stato psichico, in cui non sai più

nulla di tutto il mondo. Se arrivi a *sperimentare* in questo stato psichico, sperimenti Colui che non ha nome, e che si cessa di conoscere, non appena gli si attrìbuisce un nome qualunque. Allora conosci il Dio, il Super-Dio nella sua superbellezza. Ma già i nomi di Super-Dio e di superbellezza disturbano; essi possono giovare soltanto a indicarti quello, che tu devi sperimentare come non avente nome ». Come si fa a raccappezzarsi con una persona, che non dà *una* teologia, ma ne dà due, una positiva e una negativa, una razionalistica e una mistica?

Chi per l' appunto è in grado d' immedesimarsi nella spiritualità dei tempi, dai quali è nato il Cristianesimo, ci si ritrova perfettamente. Certo, se si prospetta il corso dell' evoluzione dell' umanità anche nei primi secoli cristiani così, come lo fanno gli odierni materialisti, gli scritti come quelli dell' Areopagita appaiono come cose assurde, come pazzie. E di regola, infatti, si respingono. Ma se ci s' immedesima con ciò che a quel tempo si sperimentava e si sentiva, si comprende che un uomo come l' Areopagita volesse in fondo solamente esprimere quella, che era l' aspirazione d' innumerevoli persone. Per esse, infatti, la Divinità era un Essere, che non si poteva addirittura arrivare a conoscere, se per giungere a Lui si batteva *una sola via.* La Divinità era un Essere, al

quale occorreva avvicinarsi per via razionale, dandogli un nome, trovandogli un nome. Seguendo però questa sola via, si smarrisce il sentiero, ci si perde in quello che è in certo modo lo spazio cosmico svuotato della Divinità, e non si arriva a Dio. È tuttavia necessario di prendere questa via, perchè neppure evitando di prenderla, si giunge a Dio. Occorre però seguire anche un' altra via, ed è quella che tende a Colui che non ha nome. Seguendo una soltanto delle due vie, non si trova la Divinità ; ma se si seguono entrambe, esse s' incrociano, e nel punto d' incrocio si trova la Divinità. Non vale disputare, se sia giusta l' una via o l' altra ; sono giuste ambedue, ma da sola nessuna delle due è conducente. Seguite entrambe, assieme, conducono, quando l' anima si trova al punto d' incrocio, alla mèta agognata. Io posso comprendere che vi sieno uomini del tempo presente, i quali, abituati a quella che si chiama polemica, inorridiscono di fronte a ciò che l'Areopagita esige. Ma quello che egli esigeva, era vivo in quegli uomini, che furono le personalità dirigenti dei primi secoli cristiani, e continuò poi a vivere, per via di tradizione, nella corrente cristiano-filosofica occidentale, fino ad Alberto Magno e a Tommaso d'Aquino. Visse, per esempio, in quella personalità, di cui ho già fatto ieri il nome, in Scoto Eriugena, che dimorava alla

corte di Carlo il Calvo. Questo Scoto Eriugena ci ricorda moltissimo quello che ho detto ieri. Io vi dicevo infatti ieri, di aver conosciuto un uomo tanto mite, *Vincenzo Knauer*, lo scrittore di storia della filosofia. Vincenzo Knauer era sempre mite, ma cominciava a bestemmiare, quando la conversazione si volgeva su Plotino, o su quanto fosse affine a Plotino. E *Francesco Brentano*, il filosofo geniale, che era sempre festoso, diventava tutto il contrario e si faceva rabbioso nel suo libro: « Che specie di filosofo alle volte fa epoca », (intendeva parlare di Plotino). Chi, più o meno, sia pure con acume mentale e con genialità, è incline al razionalismo, *deve* adirarsi, quando vede, quando vede spiritualmente ciò che emana dall' Areopagita, e che ha poi la sua ultima manifestazione importante in Scoto Eriugena. Questi negli ultimi suoi anni era ancora Priore dei Benedettini, ma a dir della leggenda — è la leggenda che lo racconta e io non dico che il racconto debba prendersi alla lettera, ma se anche non è completamente vero, si avvicina al vero — i suoi stessi monaci lo trattarono a punte di spilla fino a che morì, e ciò perchè introduceva ancora il plotinismo nel 9° secolo. Ma gli sopravvissero le sue idee, che erano allo stesso tempo un ulteriore sviluppo delle idee dell' Areopagita. Fino a tempi recenti, i suoi scritti erano più o meno scom-

parsi, e tuttavia sono poi giunti alla posterità. Nel 12° secolo, Scoto Eriugena venne dichiarato eretico, ma questo non aveva ancora l'importanza, che ha avuto più tardi e che ha oggi ancora. Ciò non di meno, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino risentono la profonda influenza anche delle idee di Scoto Eriugena. E questo dobbiamo considerare un primo retaggio che nel campo psichico abbiamo ricevuto dai tempi più antichi, quando vogliamo parlare dell'essenza del tomismo.

Ma ve n'è un secondo, da prendere in considerazione. Nel plotinismo, che ho cercato di esporvi ieri in relazione alla sua cosmologia, nel plotinismo si trova una concezione importantissima dell'essere umano, che proviene da una visione sensibile supersensibile di esso. Si riacquista rispetto per queste cose, quando si rivedono tornar fuori dalle profondità della scienza dello Spirito. E senz'altro si fa allora volentieri una confessione. Si dice allora: se, senza esservi preparati, si legge qualcosa del genere di Plotino o di ciò che proviene da lui, si trova che è roba che pare abbastanza caotica e aggrovigliata. Ma quando si giunge da sè a riscoprire le medesime verità che egli aveva già dette, le sue vedute, anche se espresse a quel tempo in modo diverso da quel che debbono essere espresse oggigiorno, ci appariscono in un

nuovo aspetto. Ed è così che si ritrova in Plotino una visione, che vorrei caratterizzare a un dipresso nel modo seguente.

Plotino contempla l'entità umana con le sue peculiarità fisico-psichico-spirituali. E la contempla, per cominciare, da due punti di vista. Dapprima dal punto di vista del lavoro che l'anima svolge sul corpo. Se volessi parlare alla moderna, dovrei dire: Plotino comincia col dirsi, che quando si contempla un bambino, che viene e cresce nel mondo, si vede come continui in certo modo a svilupparsi fino a diventar completo, ciò che dallo spirituale-animico si va formando come corpo umano. Per Plotino, infatti, tutto quello che v'è di materiale, specialmente nell'uomo, è — se posso usare un'espressione, della quale vi prego di non urtarvi — un trasudamento dello spirituale-animico, è in certo modo una incrostazione dello spirituale-animico. Possiamo considerare tutto quanto appare di corporeo come una incrostazione dello spirituale-animico. Quando però l'uomo è cresciuto fino a un certo punto, le forze spirituale-animiche cessano di lavorare nel suo corpo. Schematicamente dunque, si potrebbe dire: in primo luogo, abbiamo un'azione dello spirituale-animico sul corporeo, che si esplica nel trarre e formare e organizzare questo corporeo-animico dallo spirituale-animico.

L'organizzazione dell'umanità viene tratta ed elaborata dallo spirituale-animico. A mano a mano che ciascuna delle diverse attività organiche — per esempio, quell'attività, sulla quale vengono spese le forze, che compariscono più tardi come forza della memoria — raggiunge un certo stato di maturità, le rispettive forze, che agivano nel corpo, riappaiono in una metamorfosi spirituale-animica. Ciò che dunque lavorava in un primo tempo materialmente dal campo spirituale-animico, terminato che abbia il suo lavoro, si libera e compare come entità indipendente. Si dovrebbe parlare quasi di uno specchio animico, se ci si volesse esprimere nel senso di Plotino. È straordinariamente difficile di esporre queste cose, coi nostri concetti odierni. Ci si avvicina ad esse, se si pensa a un dipresso quanto segue. Si guardi come un uomo di una certa maturità può ricordare con la sua memoria. Da bambino piccolo, egli non è da tanto. Dove infatti sono allora le forze con le quali egli ricorda? esse lavorano ancora al suo organismo, esse formano il suo organismo. Quando hanno lavorato all'organismo, si emancipano spiritual-animicamente, e si dànno a elaborare, sempre però come forza spirituale-animica, l'organismo stesso. Allora soltanto abita a sua volta in questo specchio animico il vero nucleo, l'Io. Queste visioni di ciò che opera attivamente come

elemento animico, e di ciò che invece rimane, e diventa in certo qual modo passivo di fronte al mondo esteriore, si elaborano in forme caratteristiche, in un contenuto d'idee, che è straordinariamente plastico. Così che esso, come memoria, accoglie le impressioni del mondo esteriore, e poi le conserva. Questo duplice lavoro dell'anima, quest'articolazione dell'anima in una parte attiva, che costruisce veramente il corpo, e in una parte passiva, veniva descritto in modo straordinariamente immaginoso da quello strato più antico di sentimento umano e di umana visione del mondo, che trovò la sua ultima espressione in Plotino e che passò poi ad Agostino e ai suoi seguaci.

Razionalizzata, tradotta in concetti più fisici, noi ritroviamo questa visione nell'aristotelismo. Anche Aristotele aveva davanti agli occhi questo modo di vedere, avendolo avuto, sia da Platone, che dai precedenti, sui quali a sua volta si fondava Platone. Ma a leggere Aristotele, vien fatto di dire, che egli si sforza di comprendere in concetti astratti tutto ciò che, in fatto di antiche visioni, egli aveva dinanzi a sè. E così vediamo nel sistema aristotelico, che a sua volta si diffonde, e che in certo modo è la forma razionalistica di ciò che aveva dato Plotino, ma con altro aspetto ; vediamo in ciò, che continua come aristotelismo fino ad Alberto e a Tommaso

l' Aquinate, una certa quale mistica razionalizzata, una descrizione razionalistica del segreto spirituale dell' entità umana. E Alberto e Tommaso hanno coscienza, che Aristotele ha in certo modo tratto giù, in concetti astratti, ciò di cui gli altri avevano avuto la visione. Essi perciò in realtà non stanno di fronte ad Aristotele, come gli attuali filologi della filosofia, i quali hanno aperto delle dispute curiose su due concetti, che provengono da Aristotele. Poichè pure gli scritti di Aristotele non sono giunti completi alla posterità, quelle due idee si trovano in Aristotele, ma non messe in correlazione, e questo è sempre un fatto, che può fornire il divario che alimenti molte dotte dispute. Si trovano due idee in Aristotele. Egli vede nell' entità umana ciò che sintetizza in una unità il principio vegetativo dell' uomo, il principio animale dell' uomo, il principio umano inferiore, e infine il principio umano superiore, quello che Aristotele chiama « nous », e la scolastica, più tardi, intelletto. Ma Aristotele distingue fra « nous » poetico e « nous » patetico, fra spirito operativo e spirito passivo dell' uomo. Le espressioni non sono più così delineate, come lo erano in greco ; si può dire tuttavia, che Aristotele distingueva l' intelligenza attiva, lo spirito operativo, e la intelligenza passiva dell' uomo. Che cosa s' intende, con questo ? Non si può comprendere che cosa significhi questa

distinzione, se non si risale all'origine dei due concetti. Proprio nella medesima guisa delle altre forze psichiche, anche i due modi della intelligenza, con altra metamorfosi, stanno lavorando alla costruzione dell'anima umana. L'intelligenza in quanto opera ancora attivamente, intenta ancora a lavorare alla costruzione dell'uomo, — sempre però come intelligenza, e non come la memoria, — che prima finisce e poi si emancipa come memoria, come intelligenza dunque che opera attraverso tutta la vita, questo è il « nous » poetico, questo è ciò che, traendosi, con l'individualizzarsi, fuori dal tutto cosmico, costruisce il corpo umano nel senso di Aristotele. Non è altro se non l'anima attiva e costruttrice del corpo umano di cui parla Plotino. Ciò che invece si emancipa, e non ha più altro compito che di rilevare il mondo esteriore e di elaborare dialetticamente le impressioni che ne riceve, è il « nous » patetico, è l'intelletto passivo, l'intellectus possibilis. Quel che ci si presenta in fatto di stringente dialettica, di precisa logica nella scolastica, risale a queste antiche concezioni che ci sono state tramandate. E non si arriva a intendere quanto si svolgeva nelle anime degli scolastici, se non si tien conto dell'influenza di queste antichissime tradizioni.

Per il fatto che tutto ciò, che vi ho prospettato ieri, operava nell'anima degli scolastici, sorse

per questi ultimi il grande problema, di cui si sente generalmente che è il vero problema della scolastica. Nei tempi, in cui l'umanità aveva ancora quella diretta visione, che dava dei prodotti come il platonismo, o la sua filtrazione razionalistica, l'aristotelismo; in quei tempi, nei quali neppure la facoltà individuale di sentire era ancora giunta al suo apice; in quei tempi non potevano ancora presentarsi i problemi della scolastica, perchè quello che chiamiamo oggi intelligenza, quel che chiamiamo oggi intelletto, e che ha da una parte origine dalla terminologia scolastica, è per l'appunto dovuto all'uomo individuale. Se noi pensiamo tutti allo stesso modo, ciò dipende soltanto dal fatto, che abbiamo tutti un'uguale organizzazione individuale, e che l'intelligenza è legata a questo elemento individuale egualmente organizzato in tutti gli uomini. In quanto siete differenziati, voi pensate anche diversamente; ma queste sono sfumature, che nulla hanno a che fare con la vera logica. Il vero pensiero logico e dialettico è un effetto dell'organizzazione generale umana, che è però individualmente differenziata.

Così dunque l'uomo, quando sentiva a quel modo, di essere un'individualità... diceva a sè stesso: salgono nell'uomo i pensieri, per mezzo dei quali il mondo esteriore viene interiormente rappresentato. È nell'interiorità sua, che, in

certo qual modo, vengono messi assieme, per esserne poi tratti fuori, i pensieri, che nella loro complessiva composizione debbono alla loro volta rendere l' immagine del mondo. Nell' interiorità dell' uomo, allora, lavorano da un canto delle rappresentazioni che si allacciano a singole cose individuali, come a un singolo toro, o a un singolo uomo — p. es. ad Agostino. — Ma l' uomo ha altre esperienze interiori, come i sogni, per le quali non trova un siffatto rappresentante esteriore concreto, e quelle allora sono esperienze che egli si compone, che sono mere chimere, così come per la scolastica erano già anche mere chimere il centauro e cose simili. Vi sono però d' altro canto anche quei concetti e quelle idee, che ondeggiano nell' un senso e nell' altro: l' umanità, il tipo leone, il tipo lupo ecc.; questi sono i concetti generali, i concetti che gli scolastici, seguendo un uso antico, chiamarono universali. Sì, quando la situazione dell' uomo era quale ve l' ho descritta ieri, quando ci si elevava in certo modo fino a questi universali, e si sentivano questi ultimi come il limite inferiore del mondo spirituale, manifestantesi alla diretta visione dell' uomo, questi universali, come umanità, animalità, leoninità ecc. rappresentano ciò, pel cui tramite si manifestava il mondo spirituale, il mondo intelligibile, e che l' anima sperimentava come un' ef-

fusione del mondo spirituale. Per potere sperimentare questo, era necessario di non avere ancora in sè quel sentimento individuale, che si è poi esplicato nei secoli già indicati. Quel sentimento individuale condusse l' uomo a dire a sè stesso: dalle cose sensibili si sale fino a quel limite, dove si trovano le cose più o meno astratte, ma tuttavia sperimentate, ossia gli universali: l' umanità, la leoninità ecc.. La scolastica comprese benissimo, che non era possibile di dire senz' altro che si trattava di mere concezioni, di mere sintesi del mondo esteriore; questo perciò divenne per la scolastica il problema, col quale essa ha combattuto. Dalla nostra individualità, dobbiamo trarre e formarci questi concetti generali, questi concetti universali; quando però volgiamo lo sguardo sul mondo esteriore, non vi troviamo l' umanità, ma singoli uomini, non la lupinità, ma singoli lupi. D' altra parte, ciò che ci siamo educati a conoscere come lupinità, o come ovinità, non lo possiamo considerare come se avessimo foggiato la materia una volta in un modo, lupinamente, e un' altra volta in un altro modo, ovinamente, sicchè lupinità e ovinità non sarebbero che composizioni mentali, e l' unica realtà sarebbe ciò che di materiale viene compreso in questi compendii. Non possiamo senz' altro accettare questa spiegazione; perchè se l' accettassimo, dovremmo fare la seguente costa-

tazione. Rinchiudiamo un lupo, e abbiamo cura che per un certo tempo mangi soltanto degli agnelli, fin a quando sia intieramente compiuto il ricambio della materia di cui si compone il suo corpo. Esso si riempie così completamente di materia ovina, ma non per questo diventa un agnello. La materia non opera la trasformazione. Esso rimane lupo. La lupinità non è dunque qualcosa che viene messa senz' altro in correlazione con la materia, poichè materialmente tutto quel lupo è agnello, eppure rimane lupo.

Si presenta oggi spesso un problema, che gli uomini non prendono affatto seriamente ; ed è stato un problema, col quale si è lottato con tutte le fibre dell' anima proprio nel tempo di maggior fioritura di quest' ultima, e questo problema si trovava in immediata connessione con gl' interessi della Chiesa. In quale connessione si trovasse con quegl' interessi, possiamo immaginarlo, se consideriamo i seguenti fatti.

Prima che sorgessero Alberto Magno e Tommaso D'Aquino con la loro particolar elaborazione della filosofia, era già successo, che altri, p. es. Roscellino, avevano messo innanzi l' opinione, e anzi erano perfettamente convinti, che questi concetti generali, questi universali altro veramente non sono, che sintesi nostre delle cose singole esteriori ; che in realtà sono mere parole, meri nomi, e si era formato un certo nominalismo,

che nelle idee generali, negli universali vedeva soltanto delle parole. Roscellino però ha preso il nominalismo con serietà dommatica, e l'ha applicato alla Trinità, dicendo che se — come egli riteneva che fosse — ciò che è una sintesi è soltanto una *parola,* anche la Tri-unità non è che una parola, e unica realtà sono le tre Persone di essa: il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo. Allora è *unicamente* la *mente* umana, che comprende questi tre, Padre, Fgliuolo e Spirito Santo, con un nome solo. Gli spiriti medioevali hanno sviluppato queste idee fino alle loro ultime conseguenze; e la Chiesa fu costretta, nel sinodo di Soissons, a condannare questa concezione di Roscellino per parziale politeismo, e a dichiarare eretica la sua dottrina. Si era dunque in una situazione calamitosa di fronte al nominalismo, tanto sotto i riguardi dell'interesse dommatico quanto sotto quelli dell'interesse filosofico.

Oggi naturalmente non si sente più la realtà di quella situazione; ma a quei tempi si sentiva moltissimo, ed è proprio col problema, che per loro era il più importante, della relazione fra gli universali e le cose singole, che *lottano* spiritualmente Tommaso e Alberto. Tutto il resto in fondo non è che conseguenza di quel problema, conseguenza, cioè, in quanto tutto il resto ha avuto una determinata coloritura, per il modo

come quei due presero posizione di fronte a quello. Ma per l'appunto sul modo come Alberto e Tommaso presero posizione di fronte a quel problema, influirono tutte le forze, che ieri vi ho descritte, tutte le forze, che erano rimaste come tradizione dell'Areopagita, che erano rimaste da Plotino, ed erano passate per l'anima di Agostino, di Eriugena e di parecchi altri; tutto questo ha influito sulla forma particolare di pensiero, che affiorò dapprima con Alberto e venne poi da Tommaso fissata in un insegnamento filosofico assai diffuso. E si sapeva ancora, che vi erano stati degli uomini, che avevano visto, al di là dei concetti, nel mondo spirituale, nel mondo intellettuale, in quel mondo del quale anche il tomismo parla come di una realtà e nel quale vede gli esseri immateriali intellettuali, che esso chiama angeli. Questi non sono mere astrazioni, ma entità reali che però non hanno corpi. Sono quelle entità, che Tommaso colloca nella 10ª sfera, poichè egli concepisce la Terra circondata dalle sfere della Luna, di Mercurio, di Venere, del Sole e così di seguito; e sulla ottava, vi era la nona sfera fino a ciò, che era l'Empireo, ossia la decima sfera. Tutto questo egli lo pensa completamente pervaso d'Intelligenze, e quelle Intelligenze, alle quali egli fa anzitutto ricorso, sono quelle che fanno in certo modo risplendere verso il basso ciò

che esse hanno al loro limite inferiore, sicchè l'anima umana lo possa sperimentare.

Ma così come l'ho esposta adesso, in questa forma in cui si appoggia piuttosto al plotinismo, la concezione suddescritta non era prodotto del solo sentire individuale dell'uomo, a cui la scolastica, lottando, era per l'appunto giunta; per Alberto e per Tommaso rimase un atto di *fede*, che al di sopra dei concetti astratti vi fosse, lassù, la manifestazione dei medesimi. E per essi sorse il quesito: che realtà hanno questi concetti astratti? Ora tanto Alberto quanto Tommaso avevano ancora una rappresentazione del fatto, che l'animico-spirituale lavora al corpo, e, dopo avervi lavorato a sufficienza, rispecchia sè medesimo. Di tutto questo, essi avevano una rappresentazione. E avevano pure una rappresentazione di ciò che l'uomo *diventa* nella sua singola vita individuale, e di come continui a svilupparsi di anno in anno e di decennio in decennio, e di ciò, che egli accoglie in fatto d'impressioni del mondo esteriore ed elabora per virtù delle medesime. E così si forma il pensiero, che noi abbiamo bensì il mondo che ci circonda, ma che questo mondo è una manifestazione di ciò che è sopramondiale, che è spirituale. E nel mentre contempliamo il mondo, e ci volgiamo ai singoli minerali, piante o animali, abbiamo in certo modo *sentore* che dietro

a essi vi sta ciò che si manifesta da mondi spirituali più elevati. E se poi, con logica analisi e con tutto ciò di cui l'anima nostra ci rende capaci, e con tutta la forza di pensiero ch'è in noi, guardiamo al mondo dei regni della natura, arriviamo a ritrovare quel che dal mondo spirituale è stato immesso nei regni della natura. Dobbiamo però allora renderci chiaramente conto del seguente fatto. Quando volgiamo il nostro sguardo e gli altri organi dei nostri sensi su questo mondo, ci siamo messi in corrispondenza con esso; poi ce ne allontaniamo; noi conserviamo tuttavia come ricordo quel che dal mondo abbiamo accolto: nel ricordo, noi guardiamo retrospettivamente. Allora soltanto ci appaiono veramente l'universale, il generale, e i concetti come quello di umanità e simili; allora soltanto ci appaiono in forma interiormente comprensibile. Sicchè Alberto e Tommaso dicevano: se, quando rivai indietro con lo sguardo, l'anima riflette ciò che del mondo esteriore essa ha *sperimentato,* tu hai allora in essa, vivi, gli universali. Allora hai gli universali. Da tutti gli uomini, che hai incontrati, ti formi allora il concetto dell'umanità. Già, se ti ricordassi soltanto di cose singole, non potresti vivere che in nomi terreni, tu devi sperimentare in nomi terreni. Ma per il fatto che non vivi soltanto in nomi terreni tu devi sperimentare gli uni-

versali; tu hai allora gli universali post res, gli universali che vivono nell' anima *dopo* le cose; mentre infatti l'uomo volge l'anima sua alle cose, il contenuto della sua anima non è il medesimo di quello che è dopo, quando egli ne serba memoria, ed esso gli viene in certo modo riflesso da dentro; egli, prima, è in relazione reale con le cose. Delle cose egli sperimenta allora lo spirituale, e se lo traduce soltanto nella forma di universali post res.

In quanto poi Alberto e Tommaso ammettono, che, nel momento in cui, per mezzo della sua capacità di pensare, l'uomo sta in relazione con l'ambiente circostante, con una realtà, non dunque soltanto in relazione con quel che il lupo è per il fatto che il suo occhio lo vede, il suo orecchio lo ode, ecc., ma con quel che il lupo è per il fatto che egli può pensarlo, e formarsi il tipo « lupo », egli sperimenta qualcosa, che viene colta nelle cose col pensiero e non coi sensi, qualcosa che non appare in figure sensorie. L'uomo sperimenta allora gli universali in rebus, nelle cose.

Non è tanto facile far la distinzione, perchè si pensa generalmente, che quello che si ha in ultimo nell' anima come un riflesso, sia lo stesso di quel che sta anche nelle cose. No, non è lo stesso, secondo Tommaso d'Aquino. È con quel che l'uomo sperimenta nell' anima come idea, e si spiega con la sua ragione, che egli

sperimenta il reale, l'universale. Di guisa che, in ordine a forma, gli universali *nelle* cose sono diversi dagli universali *dopo* le cose, i quali ultimi rimangono poi nell'anima; interiormente, però, sono gli stessi. Qui avete uno dei concetti scolastici, che non ci poniamo generalmente dinanzi all'anima in tutta la loro sottigliezza. Gli universali *nelle cose* e gli universali *dopo* le cose, nell'anima, sono *come contenuto* la stessa cosa, ma si differenziano soltanto per la forma. Va però poi ancora aggiunto, che ciò che vive disteso e individualizzato nelle cose, si richiama a sua volta a quello che ieri vi ho descritto come il vero mondo intelligibile, che si trova nel plotinismo; vi si ritrovano i medesimi contenuti, che sono nelle cose, e *dopo* le cose nell'anima umana, uguali sempre come contenuti, ma diversi come forma, si ritrovano, compresi ancora una volta in altra forma, ma uguali sempre come contenuti. Questi sono gli universali ante res, *prima* delle cose. Sono gli universali, quali sono contenuti nella mente divina e nella mente dei ministri del divino, ossia delle entità angeliche. Così quella che in tempi più remoti era diretta visione spirituale-sensibile-supersensibile e le visioni prendevano forma d'immagini sensibili, solo perchè, perfino secondo l'Areopagita, non siamo neppure in grado di dare un nome a ciò, che vediamo soprasensibilmente, quando ne vogliamo

parlare nella sua vera figura, o appena un nome che ci mostri come si possa dire: tutto questo *non* è ciò che sono le cose esteriori. — Così, quella che per gli antichi era visione, quella che per gli antichi si presentava come una realtà nel mondo spirituale, diventa per la scolastica oggetto di decisioni da parte proprio di tutta quella sottigliezza di pensiero, di tutta quella plasticità e di quella logica finissima, di cui vi ho parlato ieri. *Il problema, che prima veniva risolto per diretta visione, è stato portato giù nella sfera del pensiero, nella sfera della « ratio ». È questa l'essenza del tomismo, dell'albertinismo, della prima scolastica.* La quale vede, prima di ogni altra cosa, come nell'epoca sua il sentimento della individualità umana abbia raggiunto il suo punto culminante. E vede prima di ogni altra cosa, tutti i problemi prospettarglisi dinanzi nel loro aspetto razionale, nell'aspetto logico, nell'aspetto in cui il pensatore deve considerarli. È con questo aspetto dei problemi mondiali, nella forma del pensiero, che lotta essenzialmente la scolastica. E con questo sforzo di lotta e di pensiero, la scolastica si trova in pieno in quella vita ecclesiastica, che già ieri e oggi, sia pure con chiarimenti isolati, vi ho prospettata sotto i più diversi aspetti. Si trovano così da una parte ciò, che nei secoli 13° e 12° si credeva di poter conquistare *con* il pensiero, con

la più acuta logica, e dall'altra quel che veniva tramandato come dogmi ecclesiastici, il contenuto della fede.

Prendiamo un esempio del modo come un pensatore, quale Tommaso d'Aquino, si contiene di fronte a queste due posizioni. Dice Tommaso d'Aquino: Può dimostrarsi con la logica l'esistenza di Dio? Sì, si può dimostrare. Tommaso d'Aquino dà tutta una serie di prove. Una di esse, ad esempio, è la seguente: egli dice, che noi possiamo acquistare delle conoscenze, soltanto avvicinandoci agli universali in rebus, guardando *nelle* cose. Noi non possiamo penetrare nel mondo spirituale con la semplice visione di esse — il che è una semplice esperienza personale propria dei nostri tempi, — ma vi possiamo penetrare con forze umane, soltanto immergendoci nelle cose e traendo da esse ciò, che possiamo chiamare gli universali in rebus. Allora — egli dice — possiamo ragionando all'indietro arrivare a sapere che cosa sieno gli universali ante res, quelli che precedono. Vediamo che il mondo è in moto; che una cosa muove l'altra, perchè essa stessa è mossa; così andiamo da una cosa mossa a un'altra cosa mossa, e da questa a una terza cosa mossa. Questo non può seguitare all'infinito e dobbiamo arrivare a un primo motore. Se questo pure fosse mosso, ci converrebbe di

arrivare a un altro motore; dobbiamo insomma arrivare a un motore immobile.

Con ciò Tommaso — e anche Alberto conchiude allo stesso modo — arriva precisamente all'aristotelico motore immobile, alla causa prima. Riconoscere il Dio come una entità prima necessaria, come un necessario primo motore immobile, questo è consentito al pensiero logico. Per la Trinità invece, non esiste un processo analogo di pensieri, che conduca a essa; ma essa ci viene per tradizione. Col pensiero umano si può giungere solamente al punto di verificare, se essa sia assurda. Si trova allora, che essa non è assurda, ma che non la si può dimostrare; che bisogna credere a essa, e accettarla come una cosa, fino alla quale l'intellettualità umana fondata su sè stessa non si può elevare.

Questa è la posizione della scolastica di fronte al quesito, allora tanto importante: fin dove si può giungere con l'intelligenza umana, lasciata a sè stessa? Ma per lo svolgimento dei tempi, la scolastica si trovava ancora immersa in modo particolarissimo nelle profondità di quel problema. Perchè, vedete, altri pensatori erano andati innanzi e avevano accettato un principio apparentemente dei più assurdi. Essi avevano detto, potere una cosa essere teologicamente vera e filosoficamente falsa; potersi addirittura affermare la possibilità, che vi sieno delle verità,

tramandate come dogmi, quale ad es. la Trinità, pensando poi sulle quali, si arriva al risultato opposto; essere assolutamente possibile, che la ragione conduca a risultati diversi da quelli del contenuto della fede. Ed era precisamente questa l'altra posizione, di fronte alla quale si trovavano gli scolastici: la dottrina della doppia verità. E i due pensatori Alberto e Tommaso attribuivano particolare importanza al fatto di conciliare il contenuto della fede col contenuto della ragione, di non cercare una contraddizione fra quel che la ragione può pensare — tuttavia, fino a un certo punto, — e il contenuto della fede. Quel che la ragione può però pensare non deve contraddire il contenuto della fede, nè questo deve contraddire la ragione. Fu questo, allora, un atteggiamento radicale, perchè la maggior parte delle autorità ecclesiastiche che davano il la, teneva fermo alla dottrina della doppia verità, secondo la quale l'uomo da un canto doveva semplicemente pensare un po' più ragionevolmente, con un contenuto foggiato in *una* forma, e dall'altro il contenuto della fede *poteva* dargli la verità in altra forma, ed egli doveva vivere con l'una e con l'altra.

Io credo, che si possa acquistare il senso del divenire storico, se si considera che tanto pochi secoli addietro, quanti sono quelli che ci separano dai tempi dei quali parliamo, gli uomini stavano

immersi con tutte le forze dell' anima in simili problemi. Queste cose infatti hanno una risonanza che dura ancora ai giorni nostri. Noi pure viviamo ancora di quei problemi. *Come* ci troviamo immersi in essi, lo diremo domani. Oggi volevo prospettarvi l' essenza del tomismo in generale, quale viveva a quei tempi.

Ora, vedete, il problema principale che si poneva di fronte ad Alberto e a Tommaso, verteva sul modo, come il contenuto della ragione umana si comporta nei riguardi del contenuto della fede. Come può, ciò che la Chiesa impone di credere, venire in primo luogo compreso, e poi difeso contro ciò che ad esso viene opposto? A questo problema, anche uomini come Alberto e Tommaso hanno dovuto molto affaticarsi. Perchè in Europa non viveva soltanto la corrente di pensiero, che io vi ho descritta, ma ne esistevano tante altre. Col diffondersi dell' Islam, con l' espandersi degli Arabi, si erano affermate in Europa altre linee di pensiero. E su tutta l' Europa era rimasto qualche residuo di quelle concezioni, che vi ho indicate ieri come manichee. Ma viveva anche ciò che si conosce per rappresentazione dalla dottrina di Averroè, del XII secolo, il quale diceva: ciò che l' uomo pensa col suo puro intelletto, non appartiene particolarmente a lui, ma a tutta l' umanità. Diceva Averroè: non abbiamo una mente per uno, abbiamo un corpo

per ciascuno, ma non una mente. A ha un corpo proprio, ma la sua mente è la medesima di quella di B e di C. Si potrebbe dire, che per Averroè l'umanità è fatta in modo, che vi è un'intelligenza, un intelletto unico, nel quale s'immergono tutti gli individui, e dove in certo modo vivono con la loro testa. Quando muoiono, il loro corpo si ritrae da questa intelligenza universale. Non esiste immortalità nel senso di un perdurare individuale dopo la morte. Ciò che perdura è solamente l'intelligenza universale, che è comune a tutti gli uomini.

Per *Tommaso* la questione si poneva così: egli doveva tener conto di questa universalità dell'intelligenza; doveva però assumere il punto di vista, che ciò che è intelligenza universale non soltanto si unisce così profondamente con ciò che ormai è memoria individuale nel singolo uomo, ma durante la vita si unisce pure talmente con quelle che sono le forze attive dell'organismo, dell'organismo corporeo, e forma con esse una unità tale, che tutto quanto opera nell'uomo come forze formatrici vegetali, come forze animali, come forze della memoria, viene in certo modo durante la vita tratto dalla intelligenza e dalla mente universale. Sicchè Tommaso si rappresentava il processo così, che l'uomo attira l'individuale mercè l'universale, e porta poi nel

mondo spirituale, ciò che l'universale gli ha attirato.

Vedete dunque, che per Alberto e per Tommaso non può esservi alcuna preesistenza, ma bensì una post-esistenza. Così era anche per Aristotele. Sotto questo riguardo, anche l'aristotelismo viene continuato da questi pensatori.

Così i grandi problemi logici sugli universali si connettono coi problemi concernenti il destino cosmico dell'uomo singolo. E se anche io vi esponessi la cosmologia di Tommaso d'Aquino e la storia naturale di Alberto, straordinariamente ampia, tale da coprire quasi tutti i campi dello scibile e comprendente innumerevoli volumi, vedreste che in ogni particolare opera ciò che vi ho descritto, come l'essenza generale logica dell'albertinismo e del tomismo. La quale essenza logica consisteva nel ritenere che con la nostra ragione — o come si chiamava allora, intelletto — noi non possiamo salire che fino a un dato limite, fino al quale ci è dato di penetrare ogni cosa con logica e dialettica rigorosa, ma che dopo dobbiamo penetrare nel contenuto della fede. In questo modo, che io vi ho caratterizzato, le due posizioni si trovavano di fronte, senza contraddirsi; quel che comprendiamo colla nostra ragione, e quel che ci vien rivelato dal contenuto della fede, potevano andare assieme.

Qual'era allora la vera situazione? Credo che

si possa considerare questa domanda sotto gli aspetti più diversi. Che cosa si aveva allora, per la storia del mondo, come vera essenza dell'albertinismo e del tomismo? Vedete, in ordine a Tommaso, è caratteristico e importante, che, mentre egli sforza la ragione per farla giungere alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, deve riconoscere al medesimo tempo, che si arriva così a una rappresentazione di Dio, quale nel Vecchio Testamento è stata a buon diritto designata come Jahve. Vale a dire « che in quanto Tommaso partiva dalle vie della ragione, il cui percorso è aperto alla singola anima umana », egli giunge a quel Dio unitario, che il Vecchio Testamento ha indicato come il Dio Jahve. Se però si vuole arrivare al Cristo, occorre passare nella sfera del contenuto della fede, perchè a Lui non si può arrivare per mezzo di ciò che l'anima umana sperimenta di spirituale proprio.

Se non che in quelle disquisizioni, contro le quali la scolastica del primo periodo, per lo spirito dei nuovi tempi, si dovette volgere, in quelle concezioni della doppia verità, per cui una cosa poteva essere teologicamente vera e filosoficamente falsa, vi era qualcosa di ancora più profondo, che tuttavia a quell'epoca non si era certamente in grado di vedere, presi, come si era ovunque, dallo sforzo dell'umanità verso il razionalismo, verso la logica. E vi era precisa-

mente questo: che coloro, i quali parlavano della doppia verità, non erano affatto del parere che vi fossero in definitiva due verità, una teologicamente rivelata e l'altra raggiungibile con la ragione, ma ritenevano che vi fossero *per ora* due verità, e che l'uomo arriva a dire due diverse verità, perchè ha preso parte alla caduta del peccato fin nell'intimo dell'anima sua. Questa questione riluce in certo modo nei substrati dell'anima fino al tempo di Alberto e di Tommaso. Nei substrati dell'anima cova la questione: non abbiamo noi ricevuto il peccato originale anche nel nostro pensiero, in quella che vediamo in noi come ragione? Non è forse proprio perchè la ragione è decaduta dalla spiritualità, che essa ci giuoca col prospettarci contenuti di verità, diversi dalla vera verità? Accogliamo quindi il Cristo nella nostra ragione, accogliamo in essa qualcosa che la trasformi, che la evolva ulteriormente, e allora soltanto essa si armonizzerà con *quella* verità, che costituisce il contenuto della fede.

La peccaminosità della ragione stava in certo modo a base del fatto, che i pensatori del tempo pre-albertino e pre-tomistico parlavano dell'esistenza di due verità. Volevano con tutta serietà sostenere la dottrina del peccato originale e la dottrina della redenzione per mezzo di Cristo; ma mancava loro sufficiente forza di pensiero

e di logicità. Volevano però procedere con grande serietà. Si proponevano quindi il quesito: come redime il Cristo in noi la verità della ragione, che contraddice alla verità spiritualmente rivelata? come diverremo cristiani fin nell' intimo nostro? Perchè la nostra ragione è già inquinata; vive in essa il peccato originale e perciò essa contraddice alla verità della fede.

A questo punto sorsero Alberto e Tommaso, e per prima cosa parve a essi un errore ritenere, che quando c' immergiamo con la pura logica negli universali in rebus, quando accogliamo in noi ciò che è realtà nelle cose, noi ci volgiamo sul mondo in stato di peccato. La ragione ordinaria non può essere peccaminosa. In fondo, in questo problema della scolastica del primo periodo aleggiava il problema della cristologia, e *quella che per la prima scolastica non poteva venir risolta, era la questione: come penetra il Cristo nel pensiero umano?* Come viene cristizzato il pensiero umano? Come conduce il Cristo il vero pensiero umano su, nella sfera, dove esso può crescere insieme con ciò che è soltanto contenuto spirituale della fede? Questo problema permane ancora, come vero movente delle anime degli scolastici. È per questo, che, quantunque si trovi nella scolastica la tecnica logica più perfetta, in realtà non si accettano risultati della scolastica stessa, ma attraverso le risposte

che essa ha date, si guarda all' impostazione dei problemi, e non si tien conto dei risultati, fino ai quali nei secoli 13° e 12° gli uomini si poterono spingere, ma si guarda ai grandi problemi che a quel tempo vennero sollevati. Non si era ancora tanto avanti, in fatto di cristologia, da poter rintracciare la redenzione dell' uomo dal peccato originale fin nel pensiero umano. Perciò Alberto e Tommaso dovettero contestare alla ragione il diritto di superare i gradini, superando i quali essa stessa potesse penetrare nel mondo spirituale. E dal primo periodo della scolastica rimase insoluto il quesito: come si sviluppa e si eleva il pensiero umano a una visione del mondo spirituale? Perfino il frutto più importante della prima scolastica non è già ciò che esiste come contenuto della medesima, ma è un quesito; ed è il seguente: come si porta la cristologia nel pensiero umano? *Come viene cristizzato il pensiero? Questo problema si pone nella storia del mondo, nel momento, in cui, nel 1274, muore Tommaso d' Aquino,* — fino a quel momento egli aveva potuto soltanto lottare per arrivare al suddetto problema —; esso si pone, come esigenza profonda del cuore, nella cultura spirituale europea. Alla soluzione, che esso dovrà avere, si poteva dapprima accennare solamente, dicendo, che l' uomo penetra fino a un certo grado nell' essere, nel-

l' essere spirituale delle cose. Più in là, deve subentrare il contenuto della fede. E le due posizioni non soltanto non debbono contradirsi, ma debbono andar d' accordo. Ma la ragione comune non può, da sola, comprendere il contenuto delle più alte verità, p. es. la Trinità, l' incarnazione del Cristo nell' uomo Gesù e così di seguito. La ragione può arrivare a comprendere soltanto fino al punto di dire, che il mondo potrebbe essere sorto nel tempo, ma che potrebbe anche esistere dall' eternità. La rivelazione però asserisce, che è sorto nel tempo. Se tornate a interrogare la ragione, trovate i motivi, perchè quella della creazione nel tempo è l' idea ragionevole e più savia. Così è collocato lo scolastico nel corso dei tempi. Più di quanto non si creda, ciò che ci è rimasto dalla scolastica continua ancora a vivere, sebbene in una forma particolare, nella scienza odierna, in tutta la vita esteriore dei nostri tempi. Come la scolastica sia in fondo ancora viva nelle nostre anime, e quale posizione l' uomo odierno debba veramente assumere nei riguardi di quel che ancora vive della scolastica, questo sarà argomento che tratteremo domani.

III

Il Tomismo nell'epoca presente

(Conferenza tenuta il 24 Maggio 1920 a Dornach)

Mi sono sforzato ieri, alla fine delle considerazioni sulla prima scolastica, di rilevare come in una corrente di pensiero quel che ha importanza essenziale siano i problemi che essa si pone; e nel caso nostro, quei problemi, che si risvegliarono in un modo particolarissimo nelle anime umane, e che culminavano veramente tutti in una certa aspirazione a comprendere come l'uomo acquisti le conoscenze che gli sono necessarie per vivere, e come queste conoscenze si inseriscano in ciò, che a quel tempo dal punto di vista sociale dominava gli animi; come, cioè, quanto può essere acquistato in fatto di conoscenze s'inserisca nel contenuto della fede della Chiesa cristiana di Occidente. I lottatori scolastici hanno dapprima avuto a che fare con l'individualità umana, la quale — lo abbiam visto — si andò sempre più affermando come

tale, ma non era dapprincipio più in grado di elevare e portare l' esperienza della conoscenza ad essere un reale, concreto contenuto spirituale, quale splendeva ancora, nel corso del tempo, da quel ch' era residuato del neoplatonismo, dell' Areopagita, di Scoto Eriugena. Ho anche già rilevato, che gl' impulsi, che aveva dati la scolastica nel suo primo periodo, seguitavano in un certo modo a vivere; ma perduravano in guisa da farci dire: i problemi stessi sono grandi e poderosi, e il modo come vennero impostati — come venissero impostati, lo abbiamo visto ieri — continuò per lungo tempo a esercitare un' influenza. E oggetto per l' appunto delle nostre considerazioni, deve essere oggi di mostrare, che l' azione di ciò, che sorse a quel tempo come il massimo problema, il problema della relazione in cui l' uomo sta colla realtà sensibile e spirituale, perdura veramente tuttora, sia pure in una forma di metodo completamente mutata, e senza che ce ne avvediamo, e in aspetto che, in apparenza, è totalmente opposto alla scolastica. L' azione sua continua. Nelle attività spirituali dell' epoca presente si ritrova in certo modo, ma essenzialmente modificato, tutto quanto nell' intervallo di tempo è stato a sua volta da uomini notevoli introdotto, entro il campo della filosofia, nell' evoluzione europea dell' umanità. E difatti, se da Tommaso di Aquino

passiamo a quel monaco francescano, probabilmente oriundo dall' Irlanda, che al principio del XIV secolo insegnava a Parigi, e più tardi a Colonia, a Duns Scoto, vediamo subito, prendendo in esame questa seconda personalità, come il problema diventi in certo modo troppo grande perfino per tutta quella meravigliosa, intensa tecnica mentale, che era rimasta dai tempi di vera maestria tecnico-mentale, dai tempi della scolastica. Dinanzi a *Duns Scoto* torna ad affacciarsi il quesito: come vive l' animico umano nel corporeo umano? Come ho spiegato ieri, Tommaso D' Aquino pensava ancora, che l' elemento animico si trovasse attivo nel complesso corporeo. Di guisa che quando l' uomo, passando per concezione e nascita, entra nell' esistenza fisico-sensibile, viene, mercè l' ereditarietà fisico-corporea, provvisto soltanto delle forze vegetative, di tutte le forze minerali e delle forze della facoltà di percezione sensoria, mentre s' inserisce in lui senza che preesista, il vero intelletto, l' intelletto attivo, quello che Aristotile ha chiamato nous poetico. Secondo Tommaso, però, questo nous poetico assorbirebbe in certo modo tutto l' elemento animico, l' animico vegetativo, l' animico animale, e si porterebbe sulla corporeità, per metamorfosizzare tutto questo nell' intiero suo ambito, e continuare poi a vivere di vita immortale con ciò che esso, che è

penetrato, sebbene senza preesistenza, da altezze eterne nel corpo umano, ha attinto dal corpo umano stesso. Duns Scoto non può già più rappresentarsi come questo assorbimento di tutto il sistema delle forze dell' essere umano possa aver luogo per opera della intelligenza attiva. Egli può immaginarsi soltanto, che la corporeità umana esiste in certo modo come qualcosa di completo, che il principio vegetativo e quello animale rimane in uno stato di relativa indipendenza durante tutta la vita e viene poi scartato con la morte, e che solo il vero principio spirituale, l' intellectus agens, passa allora nell' immortalità. E ciò che aleggiava ancora dinanzi alla mente di Tommaso d' Aquino, l' impregnamento, cioè, di tutto il corpo con l' elemento animico-spirituale umano, egli, lo Scoto, se lo poteva rappresentare altrettanto poco, quanto il suo discepolo, Guglielmo di Occam, morto poi a Monaco nel secolo XIV. Questi però poi nuovamente si ricredette, perchè l' intelligenza umana per lui era diventata qualcosa di astratto, qualcosa che non gli rappresentava più il mondo spirituale, ma che gli appariva acquistato soltanto per via di riflessione e di percezione sensoria. Egli non poteva più rappresentarsi, che soltanto negli universali, nelle idee, sia dato ciò che costituisce una realtà. Egli cadde nuovamente nel nominalismo, nella opinione che quanto si afferma

nell' uomo in fatto d' idee e di concetti generali sia tratto soltanto dal mondo sensibile circostante e in verità sia solamente qualcosa che vive nello spirito umano per — vorrei dire — una più comoda e sintetica concezione dell' esistenza, come nomi, come parole. Egli tornò insomma al nominalismo.

Questo è in fondo un fatto importante, perchè si vede come il nominalismo, qual' è sorto per. es. con Roscellino, per il quale perfino la Trinità in omaggio a esso si disfaceva nelle sue parti, sia stato interrotto soltanto dall' intenso lavoro di pensiero di Alberto Magno e di Tommaso d' Aquino e di alcuni altri, e come l' umanità europea sia subito ricaduta in esso, in quel nominalismo, che alla fin fine è espressione dell' incapacità dell' uomo, con la sempre crescente faticosa affermazione della sua individualità, a intendere ciò, che in fatto d' idee è presente nel suo spirito, come una realtà spirituale, e come qualcosa che vive negli uomini e che in certo modo vive anche nelle cose. Le idee, da realtà che sono, vengono subito ridotte a nomi, a semplici vuote astrazioni.

Si vedono le difficoltà, che il pensiero europeo incontrò sempre più, quando sollevò la questione della conoscenza. Perchè in ultimo noi uomini *dobbiamo* conoscere per mezzo delle idee ; almeno agli inizi della conoscenza dobbiamo valerci di

idee. E il grande problema deve sempre tornare ad affacciarsi: in qual modo le idee sono per noi mediatrici della realtà? Ma non v'ha in fondo possibilità di risposta, se le idee ci appaiono come meri nomi privi di realtà. E queste idee, che pure per l'antico ellenismo, almeno per l'ellenismo iniziatico, erano ancora un resto di ultime comunicazioni discendenti da un reale mondo spirituale, queste idee si andavano facendo sempre più astratte per la coscienza europea. E se seguiamo lo sviluppo ulteriore del pensiero occidentale, vediamo questo processo di progressiva astrazione delle idee, e di trasformazione di esse in semplici parole, andarsi in fondo sempre più affermando. Vi sono delle singole figure, che più tardi si sollevano ancora fuori da quella corrente, quale ad es. *Leibniz,* che in fondo non si preoccupa del problema, come si possa conoscere per mezzo delle idee, perchè egli è tradizionalmente ancora in possesso di una certa visione spirituale e riconduce tutto alle monadi cosmiche individuali, che in verità sono spirituali. Leibniz torreggia — si potrebbe dire — al di sopra degli altri, in quanto ha ancora il coraggio di rappresentare il mondo come spirituale. Sì, il mondo per una volta è spirituale, ed è costituito di tante entità spirituali. Vorrei dire però, che quelle che per un'epoca più antica — la cui conoscenza era

indubbiamente di ordine più istintivo, e non era ancora illuminata da una logica pari a quella della scolastica — erano individualità spirituali differenziate, sono per Leibniz dei punti spirituali più o meno graduati, delle monadi. L' individualità è bensì assicurata, ma soltanto nella forma di monade, nella forma in certo modo di un essere-punto spirituale. Se prescindiamo da Leibniz, vediamo sì — vorrei dire — in tutto l' Occidente una lotta intensa per acquistar certezza sulle cause originarie dell' esistenza, ma nello stesso tempo troviamo ovunque l' incapacità di sciogliere realmente il problema del nominalismo.

Questo è particolarmente il caso di quel pensatore, che con ragione vien posto sempre come punto di partenza della storia della più recente filosofia, del pensatore *Cartesio*, *Descartes*, che visse al principio o nella prima metà del secolo XVII. Dappertutto, nella storia della filosofia, s' impara a conoscere la vera fonte della filosofia cartesiana nella massima: cogito ergo sum; penso, dunque sono. In questa massima vi è ancora una propaggine dell' aspirazione dell' agostinismo. Perchè Agostino si svincola da quel dubbio, del quale ho parlato nella prima conferenza, dicendo: io posso bensì dubitar di tutto, ma il fatto del mio dubitare sussiste, e mentre io dubito, vivo. Posso dubitare, che

attorno a me vi sieno oggetti sensibili; posso dubitare, che Dio sia, che sieno le nubi, che sieno le stelle, ma se dubito, il dubbio c' è; di quel che succede nell' anima mia, non posso dubitare. Qui c' è una sicurezza, un punto di partenza sicuro, da afferrare. Cartesio riprende questo pensiero: io penso, dunque io sono. In queste cose ci si espone naturalmente a gravi malintesi, quando si è costretti a contrapporre una veduta semplice a un' altra che si sia storicamente affermata; eppure è necessario di farlo.

Cartesio e molti dei suoi seguaci — sotto questo riguardo egli ha avuto innumerevoli seguaci — intravedono questi ragionamenti: se nella mia coscienza ho un contenuto di pensiero, se io penso, non è possibile negare il fatto, che io penso, e quindi che io sono, sicchè il mio essere è accertato dalla mia cogitazione. Io sono in certo modo radicato nell' esistenza del mondo, in quanto per mezzo della mia cogitazione ho accertato il mio essere. Con ciò ha veramente principio la più recente filosofia, come intellettualismo, come razionalismo, come qualcosa che vuole nel suo lavoro fondarsi sul pensiero, e che è sotto questo riflesso soltanto un' eco della scolastica, la quale si era volta in maniera tanto energica verso l' intellettualismo.

Due osservazioni ci sono da fare su Cartesio. In primo luogo bisogna fargli la semplice obie-

zione: è proprio vero che per il fatto che io penso, vien côlto il mio essere? Ogni notte di sonno dimostra il contrario. Questa è per l'appunto l'obiezione semplice, che gli dobbiamo opporre; ogni mattina, al risveglio, noi sappiamo che dalla sera alla mattina abbiamo dovuto esistere, ma non abbiamo tuttavia pensato. Viene perciò semplicemente confutata la massima: penso, dunque sono, cogito, ergo sum. Bisogna bene opporre questa considerazione semplice, quanto, vorrei dire, l'uovo di Colombo, a una massima che si è affermata e che ha avuto un numero enorme di seguaci. Questa è la prima osservazione, che c'è da fare su Cartesio. L'altra è il quesito: a che tende veramente tutto lo sforzo filosofico di Cartesio? Non tende più ad avere una visione, e nemmeno alla ricerca di un segreto cosmico da accogliere nella coscienza; è proprio orientato in senso affatto intellettualistico, mentale; è volto a risolvere il quesito: come acquistar certezza? come uscire dal dubbio? come fare a sapere, che le cose sono, e che io stesso sono? Questa non è più una domanda materiale, una domanda sul contenuto del risultato dell'osservazione del mondo, è una domanda sulla certezza della conoscenza. Questa domanda proveniva dal nominalismo degli scolastici, che solamente Alberto e Tommaso superarono per un certo tempo, ma che dopo

di loro subito risorse. E a questo modo appariva ora agli uomini ciò che essi tenevano chiuso nell'anima, e a cui non potevano attribuire che un valore di nome, che essi instillavano nella loro anima, per trovarvi un punto qualunque, dal quale potersi procurare, non già un'immagine del mondo, una concezione del mondo, ma la certezza che insomma tutto non è illusione, che tutto non è irrealtà, e che guardando fuori sul mondo si vede realtà, come guardando dentro nell'anima si vede del pari realtà. Da tutto ciò si può chiaramente constatare quanto vi ho detto ieri in ultimo, che cioè l'individualità umana è giunta all'intellettualismo, ma che nell'intellettualismo, nel campo del pensiero, non ha, in certo modo, sentito ancora il problema del Cristo. Tale problema si affacciò ad Agostino, perchè questi guardava ancora all'umanità, nella sua intierezza; e il Cristo là dentro, nell'anima umana, cominciava ad albeggiare, per così dire, ad albeggiare soltanto, per i mistici cristiani del Medio Evo; ma non sorge chiaro e preciso per coloro, che vogliono trovarlo soltanto per la via del pensiero, di quel pensiero che è tanto necessario al nascere dell'individualità, e per mezzo di ciò che risulta a questo pensiero. Questo pensiero, in certo modo, nel suo stato originario si presenta quale sgorga dall'anima umana: sicchè respinge proprio quel che per l'intima

interiorità dell' uomo dovrebbe essere l' elemento cristiano; respinge la trasformazione, la metamorfosi interiore, e si ricusa di prendere di fronte alla vita della conoscenza una posizione tale, per cui ci si possa dire a sè stessi: sì, io penso, io penso anzitutto su di me e sul mondo. Questo pensiero è però ancora lungi dall' essere sviluppato. Questo è il pensiero, che dopo la caduta del peccato giace in certo modo a terra. Deve sollevarsi al disopra di sè stesso; deve trasformarsi, deve elevarsi a più alta sfera. Una sola volta veramente questa necessità è apparsa chiara e precisa in una figura di pensatore, e precisamente in un seguace di Cartesio, in *Spinoza*. A buon diritto Spinoza ha fatto così profonda impressione su uomini come *Herder* e *Goethe*, giacchè, se anche in apparenza è rimasto completamente nell' intellettualismo e vi si è trasformato e immerso, Spinoza intende tuttavia questo intellettualismo in guisa, per cui l' uomo può in ultimo arrivare alla verità — che alla fin fine consiste per Spinoza in una specie d' intuizione — soltanto, in quanto trasformi l' elemento intellettuale, la interiore vita animica di pensiero, e non si fermi a quel che si trova nella vita di tutti i giorni e nella comune vita scientifica. E Spinoza precisamente giunge al punto di dire a sè medesimo: sviluppando il pensiero, questo pensiero stesso torna a empirsi di contenuto

spirituale. È in certo modo il mondo spirituale, che abbiamo conosciuto nel plotinismo, che torna a comparire nel pensiero, sol che questo pensiero voglia muovere incontro allo spirito. Lo spirito, come intuizione, torna a riempire il pensiero. E a parer mio è interessante, è molto interessante, che sia questo Spinoza in fondo a dire: consideriamo l'esistenza del mondo, come nella sua più alta sostanza essa si sviluppa ulteriormente nello spirito, e come noi accogliamo poi questo spirito nella nostra anima, sollevandoci, col nostro pensiero, all'intuizione, ed essendo per un verso tanto intellettualistici da argomentare come con rigore matematico, ma nel contempo per un altro verso evolvendoci ed elevandoci nell'argomentazione, in guisa che lo spirito possa venirci incontro. Se ci eleviamo a questo modo, comprendiamo anche, da questo punto di vista, il corso storico del divenire di ciò che risiede nell'evoluzione dell'umanità. Ed è strano che dagli scritti dell'ebreo Spinoza emerga splendente la seguente sentenza: la più alta manifestazione della sostanza divina, viene data in *Cristo*. In Cristo l'intuizione è divenuta teofania, Dio è divenuto uomo, e la voce di Cristo è perciò in verità la voce di Dio e la via alla salute. Vale a dire, che l'ebreo Spinoza comprende, che l'uomo può dal proprio intellettualismo evolversi in guisa, che lo spirito gli venga incontro. Se egli allora è in grado di

volgersi al mistero del Golgotha, non solamente il suo riempirsi di spirito diviene intuizione, vale a dire apparizione dello spirito per il tramite del pensiero, ma questa intuizione si trasforma in teofania, nella comparsa del Dio stesso. L'uomo muove spiritualmente incontro al Dio. Si deve dire, che Spinoza non fu punto reticente su quello che improvvisamente gli si era rivelato, come prova la suddetta sua sentenza. Ma ciò che egli ha a questo modo scoperto e tratto dall'evoluzione dell'umanità, riempie — vorrei dire — come una tendenza, come una nota fondamentale, l'« Etica » sua.

E da essa, si ripercuote in chi sia un uomo ricettivo. Si può perciò intendere, che per chi sapeva leggere bene anche fra le righe di quell'etica, per chi poteva sentire nel proprio cuore il cuore che è al fondo di quell'etica, per Goethe, l'Etica di Spinoza fu un libro di valore così determinante. Queste cose di questo mondo non devono essere considerate solo in modo così astratto, come generalmente si usa far nella storia della filosofia; conviene considerarle dal punto di vista umano e bisogna guardare a ciò che dallo spinozismo spande la sua luce nell'anima di Goethe. In ultimo però, quello che di Spinoza riluce solamente fra le righe della sua etica, non ha poi avuto una portata tale da vincere il tempo. Durevole invece è stata l'inca-

pacità di superare il nominalismo. Sì, il nominalismo è divenuto tale, che si potrebbe dire: l'uomo si avvolge sempre più nel pensiero, che egli vive in qualcosa, che non può comprendere il mondo esteriore, in qualcosa che non può trarsi fuori da lui per immergersi nel mondo esteriore e prendere qualcosa della natura del mondo esteriore. — E così succede che questo stato d'animo, — di sentirsi tanto soli in sè stessi, di non poter uscire da sè stessi e prendere qualcosa del mondo esteriore — così succede che questo stato d'animo si manifesta già nel secolo XVII in Locke nella forma che Locke definì dicendo, non essere quel che noi percepiamo nel mondo esteriore come colori e suoni più nulla che ci conduca alla realtà del mondo esteriore, ed essere in fondo solamente l'impressione del mondo esteriore sui nostri sensi, qualcosa, insomma, con cui in fine ci troviamo avvolti nella nostra stessa subbiettività. — Questo è un lato della questione.

L'altro lato è, che presso spiriti come *Bacone* di *Verulam* nel 16º e nel 17º secolo, il nominalismo diventa una concezione del mondo assolutamente dominante; il che in Bacone diviene talmente chiaro, da fargli dire: occorre spazzar via tutto ciò che è pregiudizio dell'uomo sulla realtà di quel che in fondo non ci vien dato se non come un nome. Dinanzi a noi non c'è realtà,

altro che quando contempliamo il mondo sensibile. Soltanto i sensi, nelle conoscenze empiriche, ci dànno delle realtà. Accanto a queste realtà, per Bacone, non avevano già più valore veramente scientifico quelle altre realtà, per amor delle quali Alberto e Tommaso avevano veramente edificato la loro teoria della conoscenza sulla ragione. Per Bacone, il mondo spirituale si era evaporato, per così dire, e ridotto già a qualche cosa, che non può più scaturire con certezza e sicurezza scientifica dall' interiorità dell' uomo. Ciò che è mondo spirituale diviene soltanto contenuto della fede, che non si può toccare con quel che si chiama sapere, conoscenza. Per contro, la conoscenza si può acquistare soltanto dall' osservazione esteriore, dall' esperimento, il quale poi altro non è che un' osservazione spirituale esteriore.

E così si continua fino a *Hume,* nel 18° secolo, per il quale perfino il rapporto fra causa ed effetto diventa qualcosa, che esiste soltanto nella subbiettività umana, qualcosa che alla fin fine l' uomo annette alle cose soltanto per una certa abitudine esteriore. Si vede il nominalismo, l' erede della scolastica, gravare come un incubo sugli uomini. Qual' è il tratto caratteristico più importante dello svolgimento di questo movimento?

Il tratto caratteristico più importante di tale

svolgimento è ben questo, che la scolastica è là, col suo acume mentale, e sorge in un tempo, in cui il patrimonio della ragione deve essere separato dal patrimonio della verità di un mondo spirituale. Lo scolastico aveva il compito di guardare da una parte al patrimonio della verità di un mondo spirituale, che secondo lui veniva naturalmente trasmesso per mezzo del contenuto della fede, per mezzo del contenuto della rivelazione della Chiesa. Egli doveva d'altra parte guardare a quel che è frutto della forza propria della conoscenza umana. Questo — vorrei dire — era il punto di vista degli scolastici, il quale trascura quella conversione di fronte, che l'evoluzione dei tempi avrebbe semplicemente resa necessaria. Quando Tommaso, quando Alberto ebbero a sviluppare le loro filosofie, non esisteva ancora nessuna concezione del mondo propria della scienza naturale, e non avevano ancora svolto l'opera loro Galileo, Giordano Bruno, Copernico e Kepler, nè l'uomo guardava ancora alla natura esteriore con le forze della mente umana. Non occorreva allora di trovare in sè una via d'accordo fra quel che la ragione umana può scoprire dalle profondità dell'anima e quel che si ricava dall'esteriorità empirica, del mondo sensibile. Bisognava invece allora conciliare soltanto quel che la ragione ha da trovare nelle profondità dell'anima, con ciò che era patrimonio

spirituale di verità, quale lo aveva tramandato la Chiesa, quale si trovava dinanzi a questi uomini, i quali non erano più in grado di elevarsi per interiore individuale loro evoluzione a questo patrimonio di sapienza nella sua realtà, ma lo vedevano nella forma in cui lo aveva loro trasmesso la Chiesa, cioè semplicemente come tradizione, come contenuto di scritture etc. Non sorge allora veramente la questione della relazione che corre fra il contenuto della ragione, fra ciò che Alberto e Tommaso hanno svolto come teorie della conoscenza pel contenuto della ragione, e il contenuto della concezione del mondo propria della scienza naturale? Si potrebbe dire, che da ora fin dentro al sec. 19º si combatte una lotta inane.

E qui vediamo un fatto assai strano. Mentre guardiamo retrospettivamente nel secolo 13º, e vediamo Alberto e Tommaso istruir l'umanità sui limiti della conoscenza della ragione di fronte al contenuto della fede, della rivelazione, e li vediamo mostrare a pezzo a pezzo che il contenuto della rivelazione esiste, ma si rivela soltanto fino a un certo punto alla conoscenza dell'umana ragione, e rimane al di fuori da questa conoscenza razionale restando per essa un enigma cosmico, noi possiamo contarli, questi enigmi cosmici, l'incarnazione, l'essere lo Spirito contenuto nel sacramento sull'altare etc.; tutto questo è al

di là dei limiti della conoscenza umana... Per Alberto e per Tommaso dunque la cosa stava così: che l'uomo sta in un canto, circondato dai limiti della conoscenza, senza poter guardare nel mondo spirituale... Questo è quello che risultava al 13º secolo. Guardiamo ora al 19º secolo; vediamo in esso un fatto strano: nel decennio del 70, in una famosa adunanza di naturalisti a Lipsia, *Dubois-Reymond* pronunzia un discorso impressionante sui limiti della conoscenza della natura, e, poco dopo, sui sette enigmi del mondo. Come si pose *allora* la questione? Qui c'è l'uomo; qui è il limite della conoscenza; al di là di questo limite sta però il mondo materiale, stanno gli atomi, sta ciò di cui *Dubois-Reymond* dice, che non si sa che cosa sia quel che si mostra nello spazio come materia; e al di qua di questo limite v'ha ciò, che si sviluppa nell'anima umana. Se anche — vorrei dire — in confronto del lavoro imponente della scolastica che dal Medio Evo manda la sua luce a noi, questa dichiarazione che nel decennio del '70 ci viene per bocca del Dubois-Reymond è una piccola cosa, essa costituisce tuttavia il vero riscontro della scolastica; là, la questione degli enigmi del mondo spirituale, quà la questione degli enigmi del mondo materiale; qui il limite fra gli uomini e gli atomi, lì il limite fra gli uomini e gli angeli e Dio.

Dobbiamo esaminare questo periodo di tempo, se vogliamo vedere tutto ciò che ormai sorge come conseguenza, più o meno diretta, della scolastica. Sorge dalla scolastica, come qualcosa che per lo meno per la storia dell'epoca è importante, la filosofia *kantiana*, che subisce l'influenza di *Hume;* sorge la filosofia kantiana, sotto la cui impressione stanno ancora oggi gli uomini che filosofeggiano, dopochè nel decennio del '60 essa aveva un poco perduto terreno; ma i filosofi tedeschi avevano alzato il grido: « torniamo a Kant! »... E da allora si è vista moltiplicarsi a perdita d'occhio la letteratura kantiana e sono sorti anche pensatori kantiani indipendenti, come Volkelt, Cohen e tanti altri, che a contarli tutti diverrebbero legione.

A *Kant* non possiamo naturalmente che accennare oggi a grandi tratti; ci basterà di rilevare quel che v'ha di essenziale in lui. Credo che chi lo studia, non possa trovarlo diverso da come ho cercato di renderlo nel mio breve scritto « Verità e scienza ». A Kant, alla fine dei '60 e al principio dei '70 del 18° secolo, si presenta con grande vigore, non più un problema del contenuto della concezione del mondo, nulla insomma che gli si possa affacciare in determinate figure, immagini, concetti o idee sulle cose, ma si presenta invece il vero problema formale della conoscenza: come conseguir la certezza su di

una cosa qualunque del mondo esteriore, sul fatto dell' essere nel mondo esteriore? Il problema della *certezza* della conoscenza tormenta Kant più di qualsiasi contenuto della conoscenza. Intendo dire, che quando si studia la Critica kantiana, si dovrebbe addirittura sentire come non sia già il contenuto della conoscenza, ma l' aspirazione a un principio di certezza della conoscenza, che si rivela in Kant. Si leggano la « Critica della Ragione pura » e la « Critica della Ragione pratica », e si guardi come, superato il capitolo, che sotto un certo riguardo è classico, su tempo e spazio, sorga allora la teoria delle categorie, la quale però — vorrei dire — viene somministrata con grande pedanteria, per conseguire una certa compiutezza.

L' esposizione di questa « Critica della Ragione pura » non corre davvero, come farebbe se l' autore andasse di frase in frase scrivendo con tutta l' anima. Importa a Kant, importa assai più di stabilire come si contenga verso una realtà esteriore ciò che chiamiamo concetti, ciò che insomma è tutto il contenuto delle conoscenze, che non il contenuto stesso della conoscenza. Il contenuto, egli lo racimola, per così dire, da tutto ciò che gli viene trasmesso nel campo filosofico. Egli schematizza, sistemizza. Ma da per tutto sorge la questione, del come giungere a una certezza, a una certezza pari — egli lo dice chiarissima-

mente — a quella che si trova nella matematica. E a siffatta certezza egli giunge in un modo, che, in fondo, non è altro che un nominalismo trasformato, e, per giunta, straordinariamente occultato e mascherato. Un nominalismo però, che, oltrechè alle idee, alle idee universali, viene adesso esteso anche alle forme del sensibile, del tempo e dello spazio. Kant dice: quello che sviluppiamo nell' anima nostra come contenuto della conoscenza, non ha in fondo nulla a che fare con ciò, che noi si trae dalle cose. Noi lo riversiamo sulle cose. Tutta la forma della nostra conoscenza, la ricaviamo da dentro di noi stessi. Se diciamo che secondo il principio di causalità A è collegato con B, questo principio di causalità è soltanto in noi. Noi lo riversiamo sui due contenuti suddetti della nostra esperienza.

Noi inseriamo la causalità nelle cose. In altre parole, per quanto appaia paradossale, paradossale però, in verità, soltanto storicamente, di fronte a qualcosa che gode di così smisurata considerazione come la filosofia di Kant, — conviene pure di dire questo paradosso: Kant cerca un principio della certezza nel negare addirittura che noi prendiamo il contenuto della nostra conoscenza dalle cose, e nel ritenere, che noi lo ricaviamo da dentro di noi stessi, e lo immettiamo nelle cose. Questo significa in altri termini, e sta proprio qui il paradosso, che noi abbiamo

la verità perchè siamo noi stessi a farla, che noi abbiamo la verità nel soggetto, perchè noi stessi la generiamo. Siamo noi, che portiamo la verità nelle cose. Avete qui le ultime conseguenze del nominalismo. La scolastica ha lottato con gli universali, con la questione come viva fuori nel mondo ciò che noi accogliamo nelle idee. E non si poteva arrivare a una soluzione del problema, che fosse per il momento di piena soddisfazione. Kant dice: sta bene, le idee sono meri « nomina », noi le formiamo soltanto dentro di noi, ma come « nomina » le riversiamo sulle cose, con che esse diventano realtà. Esse possono a lungo non essere realtà, ma dal momento che io mi pongo di fronte alle cose, spingo i « nomina » nell' esperienza, e li faccio diventar realtà, perchè l' esperienza deve essere, quale per mezzo dei « nomina » io comando che essa sia.

Il kantismo è così in certo modo l' ingrandimento del nominalismo, è in certo modo l' apice dell' ultimo nominalismo, in un certo modo il tramonto supremo della filosofia occidentale, la completa bancarotta dell' uomo in ordine alla sua aspirazione alla verità, la disperata rinunzia a poter mai trarre comunque la verità dalle cose. Di qui viene la massima, non potervi essere verità altro che se noi stessi la immettiamo nelle cose. Kant ha distrutto ogni obbiettività, ogni possibilità per l' uomo d' immergersi nella realtà

delle cose. Kant ha distrutto ogni possibilità di conoscenza, ogni possibilità di aspirare alla verità, perchè non *può* esistere verità, se viene soltanto formata nel soggetto.

Questo è conseguenza della scolastica; perchè essa non potè penetrare là, dove stava l'altro limite che occorreva superare; e poichè sorse l'epoca delle scienze naturali e la scolastica non intraprese alcuna conversione di fronte verso queste scienze naturali, si affermò il kantismo, il quale in fondo è partito come soggettivismo, e poi, dopo avere spento in questo ogni conoscenza, ha fatto scaturire i cosiddetti postulati di libertà, d'immortalità e dell'idea di Dio. Noi *dobbiamo* fare il bene, adempiere all'imperativo categorico; poi dobbiamo anche poterlo fare. Questo significa che noi dobbiamo essere liberi, ma che non possiamo esser tali, mentre viviamo qui nel nostro corpo fisico. Soltanto se siamo fuori del corpo, possiamo raggiungere una perfezione, per la quale siamo in grado di adempiere pienamente all'imperativo categorico. Deve dunque esservi un'immortalità. Ma anche ciò non lo possiamo ancora intendere come uomini. Quello che è il contenuto della nostra attività nel mondo, quando ci occupiamo di ciò che è nostro dovere, deve essere disposto nel mondo da una divinità. Deve dunque esservi una divinità. Tre postulati di fede, dei quali non è

dato sapere come sieno radicati nella realtà come tale, ecco quello che ha assicurato Kant secondo la sua stessa dichiarazione: io dovevo annientare la conoscenza, per trovar posto per la fede. E Kant ora ha trovato posto, non già per un contenuto della fede quale lo intendeva Tommaso d'Aquino, ossia per un contenuto della fede che ci viene tramandato, ma per un contenuto della fede astratto: libertà, immortalità e idea di Dio, per un contenuto della fede, che vien ricavato dall' individuo umano che detta la verità, ossia la parvenza di essa.

Con questo, Kant diventa colui che porta il nominalismo a compimento; egli diventa quella personalità filosofica che nega, in fondo, all' uomo tutto ciò che l' uomo poteva avere per immergersi in una realtà qualunque. Di qui nacque subito quella reazione contro Kant, che intrapresero, p. es. *Fichte*, e poi *Schelling*, e poi *Hegel*, e altri pensatori ancora del 19° secolo. Basta considerar Fichte, che voleva trarre dall' io creativo, che egli però concepiva radicato nel contenuto essenziale del mondo, tutto ciò, che Kant in fondo aveva decretato essere soltanto un mondo di parvenza o un mondo fenomenico; basta considerar Fichte, che si trova costretto a spingersi in forme più intensive, e, si potrebbe dire, sempre più e più mistiche di esperienza psichica, per superare e trarsi fuori dal kantismo.

Fichte non poteva neppure credere, che Kant avesse potuto intendere di dire ciò che è realmente contenuto nelle Critiche Kantiane. Da principio egli credeva — vorrei dire — con una certa ingenuità filosofica, di trarre solamente l'estrema conseguenza della filosofia kantiana. Fichte riteneva che, se non si traevano queste estreme conseguenze, bisognava credere che sia stato il più strano dei casi e certo non una testa umana pensante, a mettere insieme questa filosofia. Tutto ciò esula in fondo da quanto va crescendo nell'evoluzione occidentale della umanità per virtù del germogliare della scienza naturalistica, la quale sorge come reazione per l'appunto verso la metà del 19º secolo e non comprende alla fin fine proprio nulla di filosofia, e viene perciò da molti pensatori deformata in un crasso materialismo. E così vediamo come si svolge l'evoluzione filosofica nel 19º secolo, nell'ultimo terzo del 19º secolo. Vediamo in certo modo questa tendenza filosofica giungere a completa nullità, e vediamo poi da tutto ciò che è stato possibile di affibbiare al kantismo, e simili, partire il tentativo di comprendere qualcosa di ciò che v'ha veramente di essenziale nel mondo. Quel che sarebbe apparso tanto *importante,* se fosse stato compreso, cioè la concezione *goethiana* del mondo — fatta eccezione per pochi spiriti che si appoggiavano a Schelling, a Hegel

e a Fichte — è andato, come concezione del mondo, completamente perduto per il 19º secolo. Perchè, in questa concezione goethiana del mondo, v' ha l' inizio di ciò che, con una conversione di fronte verso la scienza naturale, *deve ora procedere dal tomismo,* in quanto esso si eleva all' altezza dell' evoluzione del tempo presente, e diviene una reale corrente di evoluzione.

Tommaso potè arrivare soltanto a un' affermazione astratta della reale azione che l' animico-spirituale spiega fin nelle ultime attività degli organi umani. Questo, Tommaso d'Aquino lo ha asseverato in forma astratta. Tutto quanto vive nel corpo umano, fin dentro nelle attività vegetative, vien diretto dall' elemento animico e da quest' ultimo deve venir riconosciuto. Goethe comincia la conversione di fronte nella sua « Teoria dei colori », la quale perciò non viene nè punto nè poco compresa, nella sua « Morfologia », nella sua « Teoria delle piante e degli animali ». Il pieno compimento di questo goetheanismo si verificherà soltanto, quando si avrà una scienza dello spirito, che dalla forza propria trarrà di che gettar luce sui fatti delle scienze naturali.

Alcune settimane addietro ho cercato di esporvi qui, come la nostra scienza dello spirito si voglia porre dinanzi alle scienze naturali a fine di correggerle, per esempio, in ordine alle teorie

sul cuore. La concezione meccanico-materialistica ha fatto di questo cuore una pompa, che spinge il sangue attraverso il corpo umano. Il cuore invece è il contrario; è la circolazione del sangue che è vivente — come l'embriologia può benissimo dimostrare, sol che lo voglia — e il cuore vien messo in azione dal sangue interiormente mosso. Il cuore è ciò, in cui l'attività del sangue si afferma definitivamente, in cui l'attività del sangue viene accolta nell'intiera individualità umana. L'attività del cuore è conseguenza dell'attività del sangue, non questa conseguenza di quella. E come qui ho già mostrato in dettaglio in uno speciale *corso per medici* (1) è possibile di mostrare per ciascun singolo organo del corpo, come sia soltano concependo l'uomo come un essere spirituale, che si può spiegare realmente la sua parte materiale. Si può, in certo modo, rendere reale, ciò che in forma astratta il tomismo vedeva delinearsi, quando diceva: l'animico-spirituale impregna di sè tutto il corporeo. Questa diventa una conoscenza reale, concreta. La filosofia tomistica vive, purchè si accenda al goetheanismo, quella filosofia tomistica, che nel 13° secolo aveva ancora una

---

(1) L'A. si riferisce ai corsi specializzati esoterici di scienza medica, che soleva tenere a Dornach.

figura astratta; essa continua a vivere nei nostri tempi come scienza dello spirito.

Se mi è consentito di riferire qui una mia esperienza personale essa è questa, che dirò ora, in tutta modestia, per illustrare quanto ho esposto. Quando verso la fine degli 80, a Vienna, nel « Wiener Goethe Verein » ebbi a parlare sul tema: « Goethe come padre di una nuova estetica », si trovava presente un dottissimo cistercense. Posso parlare di questa conferenza, perchè è riapparsa in nuova edizione. Io spiegai come ci si debba figurare la rappresentazione che Goethe aveva dell' arte; e allora padre *Guglielmo Neumann,* il cistercense, che era pure professore della facoltà teologica dell' Università di Vienna, pronunziò questa strana sentenza: i germi di questa conferenza, che Lei ci ha oggi tenuta, si trovano già in Tommaso d' Aquino! Fu per me un' esperienza straordinariamente interessante, di udire da padre Guglielmo Neumann, il quale era perfettamente istruito in fatto di tomismo perchè già il neo-tomismo era stato introdotto nel clero cattolico, che egli sentiva trovarsi nel tomismo qualcosa, che era il germe di quanto io aveva dato come conseguenza della concezione goethiana del mondo in materia di estetica.

Bisogna pur convenire, che le cose, considerate secondo verità, appaiono completamente *diverse*

da come sembrano sotto l'influenza di una impotente nominalistica concezione del mondo, la quale in gran parte risale a Kant e alla fisiologia moderna kantiana, quali si presentano per la storia della filosofia sotto l'influenza di questa concezione del mondo. Molte cose potreste trovare sol che vi deste uno sguardo, nella scienza dello spirito. Leggete nel mio libro « Enigmi dell'anima », che apparve parecchi anni addietro, come io abbia tentato sulla base di trent'anni di studii, di dividere l'essere umano in tre arti ; come io abbia provato di mostrare, che quell'arto che è il corpo fisico umano è connesso con l'organizzazione del pensiero e dei sensi ; che in secondo luogo il sistema ritmico, tutto quanto si riferisce a respiro e ad attività del cuore, è connesso col sistema del sentimento, e che il ricambio della materia è collegato con il sistema della volontà ; io ho tentato ovunque di ritrovare lo spirituale-animico nella sua attività. Questo significa fare sul serio la conversione di fronte verso le scienze naturali. Si fa così il tentativo di penetrare nella sfera dell'esistenza naturale *dopo* l'epoca della scienza naturalistica, così come *prima* dell'epoca della scolastica, del tomismo. Abbiamo veduto come con l'Areopagita e con Plotino si fosse dalla conoscenza umana penetrati nella sfera spirituale. Il principio-Cristo vien preso con serietà, così come sarebbe

stato parimenti preso con serietà se si fosse detto, che il pensiero umano può trasformarsi in guisa, da potere realmente penetrare in alto, quando elimini il peccato originale del pensiero, che pone un limite alla conoscenza, e si sviluppi su fin nel mondo spirituale, *dopo* la conversione di fronte, per mera virtù di pensiero scevro di qualsiasi contenuto materiale. In ciò che si manifesta come natura, si può penetrare come in un velo che copre l'esistenza naturale ; si penetra al di là del limite di quella conoscenza, che credeva di dover erigere un dualismo allo stesso modo come gli scolastici avevano posto un limite dalla parte opposta ; si penetra in questo mondo materiale e si scopre che esso, veramente, è il mondo spirituale, e che dietro il velo della natura non vi sono in verità atomi materiali, ma bensì entità spirituali. Questo vi mostra, come nel Medio Evo si pensasse veramente con spirito progressivo a un ulteriore sviluppo del tomismo. Ricercate nella loro astrazione i più importanti pensieri psicologici di Alberto e di Tommaso. Con essi, non si penetra certamente tanto nel corporeo umano, da far dire come lo spirito o l'anima lavorino sul cuore, sulla milza, sul fegato etc. ma in essi è già l'accenno, che bisogna pensare tutto il corpo umano come derivato dallo spirituale-animico. Il seguito di questo pensiero sta nel lavoro di rintracciare

realmente lo spirituale-animico fin nei dettagli del corporeo.

Questo non ha fatto la filosofia, questo non hanno fatto le scienze naturali; può far questo solamente una *scienza dello spirito*, che non si periti d'introdurre nell'èra nostra, e di applicare a tutto quanto l'èra nostra ci ha recato in fatto di concezioni della natura, quei pensieri, che una volta erano concepiti come grandi pensieri nell'evoluzione dell'umanità, quali furono i pensieri della prima scolastica. Per giungere a questo, era tuttavia necessario, se si doveva procedere scientificamente, di venire a una conciliazione col kantismo.

Questa conciliazione col kantismo, io l'ho tentata dapprima nel mio breve scritto « Verità e scienza » già varii anni addietro, poi, nell'ottantennio del 19° secolo, nell'altro mio breve scritto « Teoria della conoscenza nella concezione goethiana del mondo », e poi ancora nella mia « Filosofia della libertà ». Io vorrei esporvi per una volta brevemente e — vorrei dire — prescindendo dalla considerazione che quel che si espone brevemente diventa apparentemente difficile, il pensiero fondamentale che vive in quei miei libri. Essi partono dal concetto, che nel mondo della percezione, che si distende a noi dintorno, non è certamente possibile di trovare direttamente la verità. Si vede in certo modo,

come il nominalismo si fissi nell' animo umano, e possa accettare la falsa conseguenza del kantismo, ma come Kant non abbia affatto veduto ciò che è stato messo seriamente in rilievo in quei libri. Ed è, che la contemplazione del mondo stesso delle percezioni, se fatta obbiettivamente e fondamentalmente, conduce a riconoscere, che questo mondo delle percezioni non è qualcosa di completo, che anzi esso si presenta come qualcosa, che siamo noi a render reale. Donde sorgeva in verità la difficoltà in cui si dibatteva il nominalismo? Da che è sorto tutto il kantismo? Dal fatto, che si prendeva il mondo delle percezioni, lo si osservava, e mercè la vita dell' anima si stendeva poi su di esso il mondo delle idee. E si reputava, che questo mondo delle idee dovesse ritrarre le percezioni ésteriori. Ma il mondo delle idee sta nell' interiorità. Che cosa ha a che fare questo mondo delle idee che si trova nell' interiorità dell' uomo, con ciò che sta fuori? Questo quesito Kant non poteva risolvere altrimenti, che dicendo: riversiamo dunque il mondo delle idee sul mondo delle percezioni e *facciamo* così la verità.

Ma le cose non stanno a questo modo. Il fatto è, che quando consideriamo la percezione senza preconcetti, vediamo che essa è qualcosa di non finito, che da nessuna parte è compiuta in sè stessa. Questo io ho tentato di dimostare rigo-

rosamente, prima nel mio libro « Verità e scienza » e poi nell'altro « Filosofia della libertà ». La percezione è da per tutto tale, che non appare compiuta in sè stessa. Per il fatto di esserci collocati nel mondo, di esser nati nel mondo, noi *scindiamo* il mondo in due. Le cose stanno così, che noi abbiamo qua, in certo modo, il contenuto del mondo. In quanto ci poniamo come uomini nel mondo, ne scindiamo il contenuto in mondo della percezione, che ci appare da fuori, e in mondo delle idee, che ci appare dall' interiorità dell' anima. Per il fatto che *noi* siamo nel mondo, questo si scinde per noi in un mondo delle percezioni e in un mondo delle idee. Chi prende questa scissione per assoluta, chi dice semplicemente : « là è il mondo e qua sono io », non può affatto passare col suo mondo delle idee nel mondo delle percezioni. Le cose stanno invece così : « Io guardo il mondo delle percezioni ; in nessuna sua parte esso è compiuto, manca ad esso ovunque qualcosa ; ora io stesso, con tutto l' essere mio, sono uscito da quel mondo, al quale appartiene pure il mondo delle percezioni ; guardando quest' ultimo, guardo dunque in me stesso. Quello che io scorgo attraverso me stesso è per l' appunto ciò che manca al mondo delle percezioni. Ciò che, col penetrare dell' Io nel mondo, si è spezzato in due parti, io, per mezzo della mia propria

esistenza, devo riunificarlo. Io elaboro la realtà. Per il fatto che sono nato, viene generata la parvenza, in quanto ciò che è uno si ripartisce in due, in mondo delle percezioni e in mondo delle idee. Per il fatto che io vivo, che io divengo, che io mi evolvo, ricongiungo le due correnti della realtà. *Io,* nel mio sperimentare la conoscenza, mi faccio strada nella realtà. Io non sarei mai arrivato ad aver coscienza, se, col mio ingresso nel mondo, non mi fossi scisso il mondo delle idee dal mondo esteriore delle percezioni. Ma non potrei mai trovare il ponte che conduce a questo mondo, se non tornassi a ricomporre in una unità quel che mi sono scisso, il mondo delle idee, con ciò, che senza questo mondo delle idee non ha proprio nessuna realtà ».

Kant cerca nella percezione esteriore soltanto la realtà, e non sospetta affatto, che quest' altra metà della realtà si trova proprio in ciò, che portiamo in noi. Quello che noi portiamo in noi come mondo delle idee, lo abbiamo prima strappato alla realtà esteriore. *Adesso* è risolto il nominalismo, perchè adesso non riversiamo più comechessia, per la forma, spazio e tempo e idee, che sarebbero meri « nomina », sulla percezione esteriore, ma restituiamo invece alla percezione, nel riconoscerla, quanto le abbiamo tolto quando con la nostra nascita siamo entrati nell' esistenza materiale.

A questo modo la relazione in cui l'uomo sta col mondo spirituale ci si presenta all'anima in forma puramente filosofica. E chi dai miei scritti, che poggiano completamente su queste basi gnoseologiche della elaborazione della realtà, della penetrazione che la conoscenza umana fa, col vivere, nella realtà, accoglie in sè questo pensiero fondamentale, espresso già nel titolo del mio libro « Verità e scienza », che cioè la vera scienza ricongiunge percezione e mondo delle idee, e in questa unificazione non vede soltanto un fatto ideale ma una realtà; chi in questo congiungimento del mondo delle percezioni col mondo delle idee vede quasi un processo cosmico, è in posizione di superare il kantismo; ma è in grado pure di risolvere finalmente il problema dell'individualità, quel problema che abbiamo visto sorgere nell'evoluzione dell'Occidente, che ha prodotto il nominalismo, che nella scolastica del 13º secolo ha gettato sprazzi di luce, ma che in ultimo si è trovato impotente di fronte alla scissione della percezione dal mondo delle idee.

A questo problema dell'individualità ci si avvicina ora nel campo dell'etica. Perciò la mia « Filosofia della libertà » è diventata filosofia della realtà. In quanto conoscere non è un atto puramente formale, in quanto lo stesso conoscere è un processo della realtà, l'agire eticamente,

moralmente, si pone, per virtù della fantasia morale fattasi intuizione, come un efflusso di ciò che in questo divenire l'individuo sperimenta in un processo reale; e sorge quello che viene esposto nella seconda parte della mia « Filosofia della libertà », l'individualismo etico. Il quale ora, anche se io non l'ho detto nella mia « Filosofia della libertà », costruisce effettivamente, e costruisce sull' Impulso Cristo che è nell'uomo, costruisce su ciò che l'uomo si conquista come libertà, trasformando il pensiero ordinario in quello, che nella mia « Filosofia della libertà » vien chiamato pensiero puro, e che si solleva al mondo spirituale e genera da quest'ultimo gli stimoli alle azioni morali. E questi vengono generati per il fatto, che qualcosa che altrimenti è legato alle corporeità umana, l'impulso dell'amore, si eleva e si spiritualizza; e in quanto gl'ideali morali vengono, mercè la fantasia morale, tratti dal mondo spirituale, essi si esplicano nella loro forza, e diventano la forza dell'amore spirituale. Perciò al principio banale di Kant: « Dovere, altissimo nome, che nessuna lusinga rechi teco, ma che anzi esigi rigida disciplina », a questo principio banale, contro il quale già insorse Schiller, la « Filosofia della libertà » doveva contrapporre l'io trasformato, che, evolutosi fin su nella sfera della spiritualità, comincia in essa

ad *amare* la virtù e per questo pratica la medesima, perchè cioè l'ama di amore che viene dalla sua individualità.

Così anche ciò che per Kant era rimasto mero contenuto di fede, si pone come reale contenuto del mondo. Perchè la conoscenza per *Kant* è qualcosa di formale; per la « Filosofia della libertà », qualcosa di reale. È un processo reale in corso. Anche quello, perciò, che è moralità superiore, è connesso con una realtà, ma con una realtà che i filosofi della teoria del valore come *Windelband* e *Rickert* non raggiungono punto, perchè non sono arrivati a intendere come ciò che moralmente ha valore sia radicato nel mondo. Quegli uomini, naturalmente, che non vedono il processo della conoscenza come un processo reale, non arrivano in ultimo neppure ad ancorare la moralità nel mondo dell'esistenza, anzi non arrivano addirittura ad alcuna filosofia della realtà. La base filosofica di ciò, che sorge ora come scienza dello spirito, è stata veramente tratta da tutto il corso del divenire dell'evoluzione filosofica occidentale. E io, in fondo, ho fatto oggi il tentativo di mostrarvi, come quel tale padre cistercense non avesse a suo tempo inteso tanto male, come realmente ci troviamo dinanzi allo sforzo d'inserire, per mezzo di una scienza dello spirito, gli elementi realistici della scolastica del primo periodo nella

nostra èra dedita alla scienza naturalistica, e come si sia lavorato *seriamente* a trasformare l'anima umana, a empire realmente quest'ultima dell'Impulso-Cristo, anche nella vita del pensiero. La vita della conoscenza vien così resa un fattore reale del divenire del mondo, che si esplica — come ho spiegato nel mio libro « Concezione Goethiana del mondo » — soltanto nell'ambito della coscienza umana ; ma quel che si esplica nell'ambito della coscienza umana, è nel medesimo tempo un processo cosmico, un evento che si verifica nel mondo. Ed è questo divenire, che porta innanzi il mondo, e, entro il mondo, anche noi stessi. Il problema della conoscenza acquista così una figura affatto nuova. Quanto noi sperimentiamo diventa spiritualeanimicamente in noi un fattore reale della nostra evoluzione. E noi stessi siamo ciò che procede da quel che noi chiamiamo conoscenza. Come il magnetismo opera nella disposizione della limatura di ferro, quando determina le figure che noi sappiamo essere l'effetto dell'azione del magnete su di essa, così opera in noi ciò che in noi si riflette come conoscenza, e opera nel contempo come nostro principio formativo, sicchè in un medesimo tempo noi conosciamo allora l'immortale, l'eterno in noi, e non solleviamo più il problema della conoscenza in modo puramente formale. Come è stato sempre sollevato

il problema della conoscenza? È stato sempre sollevato, in appoggio al kantismo, come ricerca del modo, con cui l'uomo arriva a vedere in questo mondo interiore una riproduzione di quello esteriore. Ma la ragion d'essere della conoscenza non è di procurare delle riproduzioni del mondo esteriore, bensì di sviluppare noi stessi, ed è un processo accessorio quello, per cui riproduciamo anche il mondo esteriore. Nel mondo esteriore facciamo riconfluire, in un processo secondario, quello che con la nostra nascita abbiamo in un primo tempo scisso; e nel moderno problema della conoscenza avviene, proprio come se un uomo avesse del grano o altro prodotto agricolo, e volesse studiare la natura del principio di crescenza del grano, studiandone il valore nutritivo. Certo si può diventare chimici di generi alimentari; quello però che opera nel grano dalla spiga fino alla radice, e oltre ancora, non può essere conosciuto per mezzo della chimica dei generi alimentari. Questa fornisce soltanto qualche affermazione, che si aggiunge alla costante rettilinea corrente di sviluppo, che sta nella pianta di grano. Vi è così in noi una corrente di sviluppo della vita spirituale, che ci dà forza, che ha a che fare col nostro essere, allo stesso modo come lo sviluppo della pianta procede dalla radice, per lo stelo e la foglia al fiore e al frutto, e da questo nuovamente al

seme e alla radice. E come il fatto che noi mangiamo tutto ciò non entra davvero per nulla nella spiegazione della natura della crescenza delle piante, così neppure la ricerca del valore che può avere per la conoscenza ciò che vive in noi come impulso di sviluppo, può essere la base per una teoria della conoscenza ; deve invece esser chiaro, che ciò che nella vita esteriore noi chiamiamo conoscenza è un effetto secondario del lavoro che l'elemento ideale compie nella nostra entità umana. Così veniamo alla realtà di ciò che è ideale ; esso lavora in noi. E il falso nominalismo, il kantismo, è nato soltanto, perchè il problema della conoscenza è stato sollevato come si potrebbe sollevare il problema della natura del grano dal punto di vista della chimica dei generi alimentari.

Si può dunque dire, che solamente intendendo quel che il tomismo può essere *ai nostri tempi*, quel che può essere per l'epoca presente, come esso scaturisca proprio da ciò che nel Medio Evo costituiva il suo punto più importante, lo si può veder risorgere, nella forma propria al 20º secolo, nella Scienza dello Spirito ; nella Scienza dello Spirito esso torna in vita. E con ciò si è gettata luce sulla questione della serietà dell'affermazione di chi viene ora a sostenere, che di fronte alla filosofia del tempo presente occorre tornare a Tommaso d'Aquino, e che

bisogna studiare Tommaso D'Aquino — salvo tutt'al più qualche chiarimento critico e poco altro — così come egli scrisse nel 13º secolo. E vediamo allora che cosa significhi immettersi sinceramente e onestamente nella corrente evolutiva che parte dalla prima scolastica, e che cosa significhi, trascurando tuttavia tutto quanto dal 13º secolo è proceduto nell'evoluzione dell'umanità europea, rifarsi a questo 13º secolo. Eppure questo è, in fondo, quel che è successo in seguito all'enciclica *Aeterni patris* del 1879, che invita gli ecclesiastici cattolici a considerare quella di Tommaso d'Aquino, filosofia ufficiale della Chiesa cattolica. Ora non voglio stare a domandare: dove *è* il tomismo? sarebbe infatti come domandare, se, avendo dinanzi a me una rosa, il miglior modo di contemplarla sia per me quello di non considerarla e di piantarla nel terreno per esaminare le radici, senza tener conto del fatto che da queste radici è già nata qualche cosa, o se al contrario, non valga meglio guardare a tutto ciò che da quelle radici è già nato. La risposta ve la potete dare da voi stessi. Il movimento che si va affermando fra di noi, noi lo sperimentiamo come una rinnovazione del tomismo, quale era nel *13º secolo*, unito a quanto l'evoluzione dell'Occidente europeo vuole onestamente dare a titolo di cooperazione. Invece dobbiamo domandarci, *dove vive* il tomismo

oggigiorno. Basta sollevare la questione, come Tommaso d'Aquino stesso si comportasse nei riguardi di quel che al suo tempo gli stava dinanzi, nei riguardi del contenuto della rivelazione. Egli tentò di acquistarsi un rapporto con esso. *Noi* invece sentiamo la necessità di acquistare un rapporto col contenuto della manifestazione della natura. Per questa, non possiamo contentarci di dogmi. Come già io scrissi negli anni dell' 8° decennio del secolo scorso, occorre superare il dogma dell' esperienza non meno che, dal lato opposto, il dogma della rivelazione. Occorre realmente far appello al contenuto spirituale-animico dell' uomo, al mondo delle idee, che accoglie in sè l' Impulso-Cristo avente virtù trasformatrici, per ritrovare, mercè il Cristo in noi, vale a dire nel nostro mondo d' idee, il mondo spirituale. Dobbiamo proprio rassegnarci a lasciare che soltanto il mondo delle idee rimanga nello stato di peccato? Non deve questo mondo delle idee partecipare alla redenzione? Nel 13° secolo non si poteva ancora trovare il principio cristiano della redenzione nel mondo delle idee, e perciò si contrapponeva quest' ultimo al mondo della rivelazione. Il progresso dell' umanità nell' avvenire deve pertanto procedere con la consapevolezza, che il principio redentore non deve trovarsi solamente per il mondo esteriore, ma anche per la ragione umana. La

ragione umana, non redenta, non potrebbe da sola elevarsi al mondo spirituale. La ragione umana redenta, che ha il vero rapporto col Cristo, penetra nel mondo spirituale. Penetrare da un cotal punto di vista nel mondo spirituale, è questo il cristianesimo del 20° secolo, un cristianesimo così forte, che penetra fin nelle fibre più intime di ciò che è pensiero umano, vita animica umana. Questo non è panteismo, non è nulla di tutto ciò, di cui oggi calunniosamente lo si accusa ; è *serietà* di *cristianesimo*. E proprio da questa considerazione della filosofia di Tommaso d'Aquino, quando anche dovesse sotto un certo riguardo perdersi nelle sfere dell' astrazione, è forse possibile di vedere, come la Scienza dello Spirito affronti seriamente i problemi dell' Occidente, ma voglia tuttavia restar sempre sul terreno del tempo presente, nè possa mettersi su altro terreno, qualunque cosa le si possa opporre.

Queste mie considerazioni sono state da me esposte, per dimostrare, che nella prima scolastica del 12° secolo si era raggiunto in Occidente un apice dell' evoluzione spirituale europea ; che l' epoca presente ha ogni ragione di esaminare la particolare essenza di quel periodo culminante di evoluzione spirituale europea ; e che possiamo imparare infinitamente da un tale esame, sopra tutto per quanto concerne ciò che dobbiamo

chiamare approfondimento della nostra vita d' idee, al fine di superare e trarci fuori da ogni nominalismo, al fine di ritrovare la cristizzazione delle idee, il cristianesimo, che penetra nell' esistenza spirituale ; da esso deve pur trarre origine l' uomo, giacchè, se egli è veramente sincero e onesto verso sè stesso, null' altro può soddisfarlo, tranne la coscienza della sua origine spirituale.

INDICE

—

39024-

———